

Kelâmda Yenilik Arayışları
Dr. M. Salit Özervarlı



TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ YAYINLARI

Doktora Tezleri Serisi 6

Kelâmda Yenilik Arayışları

(XIX. yüzyıl sonu - XX. yüzyıl başı)

ISBN 975-389-328-0
98.06.Y.0005.282

Dr. M. Salit Özervarlı



TÜRKİYE DİYANET VAKFI
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARİET İŞLETMESİ

Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde
hazırlanıp basılmıştır.

© Bütün Yayın Hakları Türkiye Diyanet Vakfı'na aittir.

Meşrutiyet Cad. Bayındır Sk. No: 55 (06650) • Kızılay-ANKARA/TÜRKİYE

Tel: (0.312) 418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75

Fax: (0.312) 417 00 09

İSTANBUL
1998

*Küçüklüğümden itibaren bana ilmi havayı teneffüs
ettiren, beni bu yola yönlendiren ve her türlü
fedakarlığı gösteren sevgili babam ve ilk hocam
Abdülkerim Özervarlı'ya*

İçindekiler

Kısaltmalar	3
Önsöz	1
Transkripsiyon	5

Giriş

Kelâm Tarihine Metodolojik Bir Bakış	7
--	---

1

Yakın Dönemde Kelâm İlmini Etkileyen Gelişmeler	17
---	----

I. Batı Bilim ve Düşüncesindeki Değişim	17
A) Metot Değişimi ve Düşüncede Modernleşme	18
B) Modernleşmenin XIX. Yüzyıldaki Sonuçları	23
II. İslâm Dünyasında Değişim ve Batılaşma	27
A) Batı ile Kültürel Temasların Başlaması	27
B) Batı'nın Müslüman Âlimlerin Gündemine Girmesi	32
C) Batılaşma Konusunda Tavrın Ayrılığı	35

2

Yenilik Düşüncesinin Oluşumu	45
------------------------------------	----

I. Yenilik Hareketinin Başlaması	45
A) Osmanlı Türkiye'si	47
B) Mısır	52
C) Hindistan	55
II. Yeni Kelâm Eserlerinin Te'lif Edilmesi	59
A) <i>Yeni İlm-i Kelâm</i> (İzmirli İsmail Hakkı)	59
B) <i>Risâletü't-Tevhîd</i> (Muhammed Abdüh)	61
C) <i>el-Kelâm</i> (Şibli Nu'mânî)	63



Bağlarbaşı, Gümüşyolu caddesi 40 Üsküdar - 81200 İstanbul
Tel: (0.216) 474 08 50-81 Faks: (0.216) 334 95 88

İSAM Başkanlığı'nın 30.05.1997/İS-221/1629;

TDV Mütevelli Heyeti'nin 26.06.1997/867-2 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Baskı: Mart 1998, 2.000 Adet

Yenilik Düşüncesinin Muhtevası	69
I. Temel Problemlere Yaklaşım Tarzı	69
A) Bilgi ve Varlık	69
B) Ulûhiyyet	77
1. Allah'ın Varlığının İspatı	78
2. Allah'ın Sıfat ve Filleri	83
3. Ulûhiyyet Karşısı Akımlara Yapılan Tenkitler	89
C) Nübüvvet	93
1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliği	93
2. Mûcize ile İlgili Görüşler	99
3. Modern Bilim ve Felsefe Karşısında Vahtı	106
4. Hadis Konusundaki Düşünceler	113
D) Ahiret	116
E) Kader	121
II. Muhtevada Görülen Yenilik ve Farklılıklar	126
A) Klasik Tartışmaların Önem Kaybetmesi	126
B) Mezhepçiliğin Zayıflaması ve Tenkit Zihniyetinin Gelişmesi ..	128
C) Kelâmda Yeni Konulara Yer Verilmesi	132
1. İnsan Hakları	133
2. Kadının Sosyal Konumu	138
3. İbadetlerin Lüzum ve Gayesi	140
D) İslâm'ın Diğer Dinlerle Mukayese Edilmesi	142
Sonuç	145
Bibliyografya	153
İndeks	169

Önsöz

İslâm'ın doğuşu ve yayılışını izleyen yıllarda ortaya çıkan kelâm, orijinal bir düşüncenin oluşmasına öncülük yapmış, bilâhare klasik felsefe ve mantıkla temasa girmiş, ardından şerh ve hâşiyelerle ilim hayatında varlığını devam ettirmiştir. Medreselerin önemli bir dersi durumunda iken XIX. yüzyılın sonlarında diğer bazı İslâmî ilimler gibi kelâmın da muhteva ve metodunu ıslah etme ve yenileme teklifleri yapılmaya başlanmıştır. Bu tekliflerin ortaya atılmasında İslâm dünyasını etkileyen Batılılaşma hareketinin ortaya çıkardığı akımlar ve giderek yaygınlaşan modern ilim anlayışının büyük rolü olmuştur. Doktora tezi olarak yapılan bu çalışmada XIX. asrın sonlarında başlayan ve yenilgi hedefleyen kelâm hareketi incelenmiştir. Bazı değişikliklerle yayıma hazırlanan eserde, yenilik taraftarı ya da dönem kelâmcılarının bu ilme yaklaşımları, konuları işleyiş tarzları ve hedeflerine ulaşmak için kullandıkları vasıtalar ele alınmıştır. Bu hareket kesintilerle beraber günümüze kadar devam ediyorsa da, yoğun bir inceleme yapmak ve çıkış şartlarını daha iyi görebilmek amacıyla en canlı safhası, yani XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başına tekabül eden zaman dilimi esas alınmıştır.

Çalışmada dönemin önemli kültür ve düşünce merkezleri olan Osmanlı Türkiye'si, Mısır ve Hindistan'ı kuşatacak şekilde bir genel bakış mevcuttur. Irak, Suriye ya da Magrib yörelerinin bu merkezlere tâbi olduğu düşünülmüştür. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, farklı şartlara sahip bulunan İran ve dolayısıyla yakın dönem Şîa kelâmcıları kendilerine has tarihsel özellikleri sebebiyle incelemenin dışında bırakılmıştır. Araştırma programında yer alan asıl şahsiyetler Türkiye'den İsmail Hakkı, Mısır'dan Muhammed Abdüh ve Hindistan'dan Şibî Nu'mânî'dir. Bunlara ilâveten Türkiye'den Abdüllâf Harpûrî ve Filibeli Ahmed Hilmi, Mısır'dan M. Reşid Rızâ ve M. Ferîd Vecdî, Hindistan'dan ise Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal'in görüşlerine müracaat edilmiş, bunların katkılan da sunulmuştur. Bediüzzaman Said Nursî, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi daha yakın zamana mensup bulunan ve her biri müstakil olarak ele alınması gereken âlimler araştırma dışında tutulmuş, sonraki bir çalışmaya bırakılmıştır.

Bütünlüğü sağlayabilmek için giriş kısmında kelâm tarihi metodolojik bir açıdan incelenmiş, müteakkihin ve müteahhirin dönemleri metot ve muhteva bakımından ele alınmış, böylece inceleyeceğimiz döneme nasıl geldiği ortaya konmak istenmiştir. Kitabın birinci bölümünde yakın dönem kelâmını etkileyen âmiller çerçevesinde Batı bilim ve düşüncesinin klasik-ten modernliğe geçişi, sonuçları, müslüman ilim adamlarına tesiri ve bunun etkisiyle İslâm dünyasında meydana gelen Batılılaşma hareketi ve buna gösterilen farklı tavırlar üzerinde durulmuştur. Yenileşme hareketinin kelâm ilmi üzerindeki tesiri ve yeni bir kelâm ilminin tesbitine duyulan ihtiyaç ikinci bölümde konu edilmiştir. Bu bölümde ayrıca yeni telif edilen kelâm eserlerinden en önemlileri tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde ise yakın dönemdeki kelâm hareketinin metot ve muhtevası önce temel problemler açısından incelenerek, her bir konuda ortaya konan farklı görüşler, eleştiriler ve eksik bırakılan hususlar tesbit edilmeye çalışılmıştır. Arkasından bu dönemin kelâm eserlerinde göze çarpan ortak yeniliklerin bir kısmı başlıklar halinde işlenmiştir. Ele alınan şahısların hepsi bütün konularda görüş belirtmediği için, bazı başlıklarda yalnızca bir kısmının fikirleri verilmiştir. Sonuç kısmında ise çalışmadan çıkan neticeler verilmiş ve genel bir tahlil yapılmıştır.

Araştırmanın geniş alanlı olması, şimdiye kadar yakın dönemin kelâm ilmi açısından yeterli kadar çalışılmamasından doğan boşluğu doldurma çabasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu dönemin umumi karakter ve yapısını tesbit etmek suretiyle sonraki araştırmacılar için belli bir çerçeveye çizilmesi amaçlanmış, bu sebeple birden çok kişi üzerinde inceleme yapma gereği duyulmuştur. Buna rağmen ele alınamayan kişi ve eserler de mevcuttur. Problemleri olduğu kadar canlı ve hareketli bir dönem ele alan bu eserin kelâm sahasında bir eksikliği gidereceğini ve günümüz kelâmına ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

Çalışmanın başından itibaren yakın ve sıcak alâkalarını sürdüren ve her görüşümde şevkimi artıran Prof. Dr. Mustafa Çağrı'ya, fikirleriyle bana yol gösteren ve tezimi baştan sona kadar okuyarak önemli katkılarda bulunan hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'na, bulunması zor bazı eserleri özel kütüphanesinden istifade etmeye fırsat veren Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a, eserini ortaya çıkmasına destek verip yayımlanmasını sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi idarecilerine teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca dualarını hiç eksik etmeyen anne ve babamı, araştırmacılığın zor ve sıkıcı şartlarını paylaşan eşimi, ilim ortamında bulunma zevkini tatıran arkadaşlarımı, zaman tasarrufunda yardımcı dokunan Mehmet Pakişi de burada anmayı mânevî bir borç kabul ediyorum.

Nihai şükür ise bana varlık, hayat ve şuur veren Yüce Allah'a dir.

Dr. M. Sait Özervarlı

Kısaltmalar

a. e.	aynı eser
a. g. e.	adı geçen eser
a. g. m.	adı geçen makale
a. mlf.	aynı müellif
ASP	<i>Arabic Sciences and Philosophy</i> , Cambridge 1991-
a. y.	aynı yer
b.	bin, ibn
BEO	<i>Bulletin d'études orientales</i> (Institut Français de Damas), Damas-Beyrouth 1931-
BH	<i>Beḥān'ul-Hak</i> , İstanbul 1324-1328.
BIS	<i>Bulletin of the Institute of Islamic Studies</i> , Aligarh, 1957-
BSOAS	<i>Bulletin of School of Oriental and African Studies</i> , London 1917-
bk.	bakınız
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i> , İstanbul 1988-
DİFM	<i>Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası</i> , İstanbul 1925-1933.
dn.	dipnot, dip notu
E ¹	<i>The Encyclopedia of Islam</i> (first edition), Leiden 1913-1936.
E ² (İng.)	<i>The Encyclopedia of Islam</i> (new edition), Leiden 1954-
E ² (Fr.)	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (nouvelle édition), Leiden 1954-
ER	<i>The Encyclopedia of Religion</i> (ed. Vergilius Ferm), New York 1987.
FD	<i>Felsefe Dünyası</i> , Türk Felsefe Dünyası Yayını, Ankara 1991-
HI	<i>Hamdraz Islamicus</i> , Karachi 1977-
HZ.	hazreti
IBLA	<i>Revue de l'Institut des Belles Lettres</i> , Tunisie 1937-
IC	<i>Islamic Culture</i> , Hyderabad 1927-
IMA	<i>Islam and the Modern Age</i> , New Delhi 1970-
IQ	<i>The Islamic Quarterly</i> , London 1954-
IS	<i>Islamic Studies</i> , Karachi 1962-
IA	<i>İslâm Ansiklopedisi</i> , İstanbul 1940-1988.
İSD	<i>İlim ve Sanat Dergisi</i> , İstanbul 1985-
JA	<i>Journal Asiatique</i> , Paris 1822-
JWH	<i>Journal of World History</i> , Neuchatel 1953-
JSAI	<i>Jarusalem Studies in Arabic and Islam</i> , Jerusalem 1979-
krş.	karşılaştınız
m. ö.	milattan önce

ME	Mecelletü'l-Ezher, Kahire 1355/1936-
MES	Middle-Eastern Studies, London 1964-
MIDEO	Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du caire, Le Caire 1954-
msl.	meselâ
MW	The Muslim World, Hartford 1911-
ND	Nesil Dergisi, İstanbul 1976-1980.
nşr.	neşreden (tahkik)
OA	Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies), İstanbul 1980-
ö.	ötüm tarihi
RAA	Revue de l'Académie Arabe de Damas, Damas 1969-
REI	Revue des études Islamiques, Paris 1927-
RSO	Rivista Degli Studi Orientali, Roma 1907-
s.	sayfa
Sl	Studia Islamica, Paris 1953-
SM	Sırat-ı Müstakim, İstanbul 1906-1911.
SR	Sebilürreşad, İstanbul 1911-1925 ve 1945-1966.
St.	saint (aziz)
sy.	sayı
TB	Toplum ve Bilim, İstanbul 1977-
TCTA	Tanzimat'ın Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul 1985.
ts.	tarihsiz
trc.	tercüme eden
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	ve sair
Wl	Die Welt des Islams, Berlin/Leiden 1913-

TRANSKRİPSİYON

ع	,
ث	ş
ح	h
خ	h
د	z
ڤ	ş
ڤ	d
ط	t
ظ	z
ع	c
غ	ğ
ق	k

Giriş

KELÂM TARİHİNE METODOLOJİK BİR BAKIŞ

I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında İslâm toplumunun kendi içinde meydana gelen dinî, siyasi ve sosyal nitelikli bazı olaylar ve gayri müslim kültürlerle münasebet neticesinde yapılan tartışmalar ihtilâflara yol açmış, sahâbe döneminde Havâric ve Şîa gibi siyasi ve itikadî gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Ardından Allah'ın sıfatları, büyük günah ve irade hürriyeti konularındaki farklı düşünceler de buna eklenince, bu kişilerin görüşü veya isimlerine atfen Kaderiyye, Cebriyye, Cehriyye ve Ehlü'l-'izâl gibi mezhep isimlerinden söz edilmeye başlanmıştır. Bu fıkraların dışında kalan sahâbe ve tâbiinden birçok âlim ise, Kur'an'ın tefsiri, hadis rivayeti ve bunlarda yer alan hükümlerin tesbiti ile meşgul olmuştur.¹

Tartışma ve ihtilâfların etkisiyle çeşitli itikadî gruplar oluşmuşsa da, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına kadar itikadî düşüncede belirgin bir ekollerine gerçeğeleşmemiştir. Bununla beraber, daha sonraki İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayacak bir gelişme olarak müslüman entelektüeller eski Yunan felsefesi ve Aristoteliği ile tanışmıştır. Bir yandan değişik inanç ve dinlerle karşı karşıya gelirken, diğer yandan tercüme hareketi ile bir başka geleneğin muhteviasından haberdar olununca, İslâm vahiyine dayalı bir tefekkürü alternatif olarak sunmak ve tevhid geleneğini menfi tesirlere mâruz bırakmamak için şîaî ve kitâbî çalışmaların yapılmasına başlanmış, böylece İslâm'ın inanç ve esaslarını konu edinen bir ilim dalı ortaya çıkmıştır. Naklin yanında aklı dinin hizmetine vermek suretiyle tatbiki edilen sözkonusu dini yayma ya da savunma ameliyesi, karşılıklı tartışma usulünden dolayı "kelâm" olarak adlandırılmış ve III. (IX.) yüzyıldan itibaren kökleşerek bir disiplin haline gelmiştir.

1 Kelâmın ortaya çıkışı, başlangıçtaki durumu, safhaları ve ilk fıkraların doğuşu konusunda bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 462-464; Abdurrahman, *Risâletü'l-tevhid*, s. 43-51; İsmaili, *Muhassalâtü'l-ke-lâm ve'l-hikeme*, s. 2-7; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III. cilt; Gaudet-Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, s. 23-46; Topaloglu, *Kelâm İlmî*, s. 19-23; Abdülhamid, *Dirâsatü'l-fırak ve'l-akâidü'l-İslâmiyye*, s. 133-159; Magribi, *et-Firaku'l-İslâmiyye*, s. 47-106; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981; Fakhrî, *A History of Islamic Philosophy*, s. 42-65; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, I-VI, Berlin 1995.

İlk büyük kelâm ekolü olan Mü'rezile, ortaya çıkışından itibaren bir yandan müstümanlar arasında o dönemde itikadi tartışmalara ilgilî konumunu belirleyerek "beş esas"tan (*el-usulü'l-hamse*) ibaret olan temel düşüncelerini geliştirmiş, diğer yandan İslâm coğrafyasına içinde yetiştikleri eski felsefî kültürleri ile katılan insanlara İslâm'ı tanıtırak kabul ettirebilmek için ıspat ve izahta akla yer vermiş, bu amaçla limit bir metot kullanmıştır.³ Zira Yahudilik ve Hristiyanlığın çeşitli görüşleri değişik vesilelerle kelâmcıları meşgul etmişse de, onlar ilk üç asrda asıl mücadeleyi tevhidi tanımayan dualist akımlar (Seneviyye)⁴ ve nübüvveti kabul etmeyen mülih gruplarla (bil-hassa Berâhime)⁵ yapmışlardır. Mü'rezîlîler münazaralarda kullandıkları cedel metoduyla âlemin kudemi görüşüne olan Dehriyye⁶ ve İslâm'a aykırı anlayışları simgeleyen Zendaka⁷ da dahil, bütün bu grupların İslâm inancına yönelik tesirlerini bertaraf etmeye çalışmışlardır.⁸

Hemen söylemek gerekir ki, Mu'tezile hakkında iki yanlış genelleme mevcuttur. Birincisi Mu'tezile'nin aklı vahyin yerine ikame ettiği, nassı ihmal ettiği görüşüdür. Bu görüş tepkisel olduğu için gerçeği yansıtmamaktadır. İkincisi Mu'tezile'nin müslümanların yegâne müfekkirleri olduğu görüşüdür. XIX. yüzyılda müsteşriklerin savunduğu bu görüş de peşin fikirli bir bakış açısını içermektedir. İslâm düşüncesi aralarında metod farkı bulunsa da, aklı kullanan birçok müfekkiri ve ekol çıkarmıştır. Mu'tezile akılcılığında bilgiyi yanlışla ithimali bulunan duyulara hasredenlere (meselâ Sünnîyenîye) ve her türlü istidlâl karşı çıkınlara (Hasviyye) karşı tepkinin önemli bir faktör olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

Öte yandan Mu'tezile akıcılığının vahyi dışlayan bir akıcılık olarak anlaşılmaması büyük bir yanlış olur.⁹ Onların akıcılığında Aydınlanma düşüncesinde

Tevhid, adl, menzile beyne'l-menzileteyn, va d-vad ile emir bi'l-ma'ruf ve-nahy anil-münker-den ibaret olan esaslar için bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 93; Kuvâimiddin Mankidî, *Serâ'u'l-İsâ'îl-i-harnise*, s. 122 vd.; Ahmed Emin, *Duha*, III, 21-67; Gardet-Anavati, *Introduction*, s. 47-51. İbnü'l-Murtazâ ise Mu'tezile hânî üzerinde İcma' ettiği görüşleri topluca verir (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7-8).

3 Belba^c, Edebū'l-Mu^ctezile, s. 138.

Mânyuze, Deysânîye ve Markîtiyye fîrkalarından oluşan Sernevîyye'nin görüşleri için bk. Matîridî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 157-172; Bâkûlânî, *el-Temhîd*, s. 78-87; Hayyâr, *a.g.e.*, s. 27; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugtî*, V, 22-70; Şehrîstânî, *el-Mîlîl*, I, 244 vd; ayrıca G. Valida, "La ténologie d'al-Maturîdî sur la doctrine des Manichéens, des Dayssanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII (1966), s. 1-38; Guy Mannoni, "Matoridî et le Manichéisme", *MIDEO*, XIII (1977), s. 39-46.

Berâhime'nin görüşleri için bk. Bakulâni, *a.g.e.*, s. 126-156; Mâtüridî, *a.g.e.*, s. 186-202. Şu kadar var ki Mâtüridî, nübuve'ti inkâr edenlerden balse'dekten is'tin vermez. Berâhime hakkında bazı çağışmalar yapılmıştır, msl. bk. Sarah Stroumsa, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241; Norman Calder, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *BSCAS*, LVIII/1 (1994), pp. 40-51.

G. Valdebenito, *Matürîdî, a.g.e., s. 141-153. Dehriyye için bk. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, II, 78.*

G. Vajda'nın zinduklık üzerine geniş bir makalesi vardır: "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside", *RSO*, XVII (1937), s. 173-229; ayrıca bk. Ahmed Emin, *Duha*, III, 137-162; Topaloglu, "Zindik", *IA*, XIII, 558-561.

Bu münazaraların bazı örnekleri ile ilgili için bk. Belba', Edebü'l-Mu' tezile, s. 226-244; cedel konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. M. Ebû Zehre, *Târîhu'l-cedel*, Küleyvî 1980; Yavuz, "Cedel", *DİA*, IX, 115-117.

krş. Gimaret, "Mu'tazilla", *E²* (Fr.), VII, 793.

1930, VII, 130.

88

olduğu gibi ilâhî rehberlikten istisnâ, Kur'ânî hidayetten bağımsız bir aklîlik yoktur. Kâdî Abdülcebâr'ın sem'î konuların aklî istidlâlde bilimselînin câiz olmadığına dair bir başlık açması ve tafsîlî meselelerde sem'î delille başvurulacağını bildirmesi bunu açıkça gösterir.¹⁰ Mu'tazile aklî teorik prensiplerin ispatına hasredip hukuk ve diğer ahkâmı şeriatla bırakmaktadır.¹¹ Sem'î konularda aklî te'viller yapmak, te'vilde zaman zaman mezhepçiliği ön planda tutmak ve Allah'a akulla bazı vecibeler yüklemek gibi hatalara düşmüşlerse de, bu ekolün vahiyle gelen hakikatleri aklî metotlar kullanarak ya da daha geniş bir ifade ile zihnî çıkarımlar yaparak diğer kesimlere yayma hizmeti inkâr edilemez. O yüzden bir yandan "kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid" metoduyla fizik âlemden örnekler vererek Allah'ın sıfat ve fiillerini açıklarken, diğer yandan iyilik ve kötülüğün (husnî-kubuh) bizzat eşya ya da fiilin kendisinde bulunduğunu, dolayısıyla bu özelliklerin akulla bilinebileceğini ileri sürmüşler, Kur'an'da Allah'a izâfe edilen bazı antropomorfik sıfatları da mecazi kabul edip dil kaidelerine dayanarak yorumlamışlardır.¹² Ancak onların aklî kullandıkları asıl alan itikadî meselelerde çok varlık ve tabiat konuları ile eşyanın hakikatî meseledir.¹³ Bu çerçevede cevher, araz, zaman, mekân, hareket, sükn, zuhiir, kümûn, taffa, teceddüd, tevellüd gibi terimleri ve bunlarla ilgili tartışmaları kelâm ilmine dahil etmişlerdir.¹⁴

Mu 'tezile ile geliflen kelâm tartışmaları III. (IX.) yuzyılda yoğun bir mu-halefeti de beraberinde getirdi. Genellikle hadis âlimlerinden oluşan bir grup, Kur'an ve Sünnet'e dayalı "Selefe" inancına sahip çıkma düşüncesiyle Mu'tezile ekolüne ya da onların belli başlı temsilcilerine sert tenkitler yapmaya başladılar. O dönemin kelâm denince akla Mu'tezile geldiği için tenkitler kelâmın kendisine de yöneltiliyordu.¹⁵ Böylece reddiye ağırlıklı olduķca geniş bir akâde ve kelâm literatürü daha meydana geldi.¹⁶ Ashâbı'l-hadis olarak isimlendirilen bu grubun temsilcileri, eserlerinde Mu'tezile ve Cehmiyye'yi hedef alarak görüşlerinin kitap ve sünnete uymadığını dolayısıyla "bid'at ehl-i" olduklarını, dinî prensiplerin hiçbir zaman tek başına akıl ya da her-hangi bir çıkarsama ile temellendirilemeyeceğini vurgudular. Ancak şü hu-gözden kaçırılmamalıdır ki, Mu'tezile'nin metoduna karşı çıkp sert iti-razlar yaparken, aynı meseleleri ele alıp tartıştıklarından söz konusu âlimler yine kelâm konuları ile meşgul oluyordı. Farklılıkları, farklı bir metot tercihi

10 Kādī Abdülcebbar, *el-Mugnī*, XV, 26-29, 44.

11 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 327-328.

12 Salamé, "Le courant rationalisant", s. 279-280.

13 Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, s. 68. Mu'tezile'nin tabiat felsefesi ile ilgili görüşleri, onların en orijinal tarafı sayılmıştır (Cimaret, *a.g.m.*, 794).

14 Nader, Mu'tezile'nin kozmolojisinin bir örneğinde toplamıştır (*Le système*, s. 127-218). Nazzâm'ın tabiat ve âlem ile ilgili görüşleri için bk. Ebû Rîde, *a.g.e.*, s. 112-126.

15 Nitekim daha sonra kelamı kötüleyen eserler de telif edilmiştir. bk. Herevî, *Zemmü'l-kelam* (nşr. İbnü'l-Tabat ve aetir ile nşir görülen için bk. İbnü'l-Tabat, a.g.e., s. 112-113).

16 Bunların başlıca mümesilleri, Ahmed b. Harbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870) İbn Kureybe (ö. 276/889) ve Ebû Saîd ed-Dârimî'dir (ö. 280/893). Makası, Cambridge 1983.

ederek kelâmda nasların tesbit ettiği saha ve sınır ölçüsünü koymalandır. Onlara göre Kur'an ve Sünnet içinde yer almayan herhangi bir meselenin dine ve itikada taşınması câiz değildir. Bununla beraber naslar çerçevesinde akıl yorum ve istidlallerde bulunup muhakemeler geliştirmekte bir mahzur yoktur.¹⁷ Şu kadar var ki, yabancı kültürler içinde yetişip sonradan müslüman olan çevreler, kafalarındaki soru işaretleri ya da karşılaştıkları problemleri çözme konusunda bu metodu yeterli bulmamışlardır. Nitekim fet-hedilen Şam, Basra ve Bağdat gibi merkezler ile Mâverâünnehir yöresinde önce Mu'tezile'nin güçlenmesi, sonra da onların metodunu sahiplenilen Ehl-i sünnet kelâmcılarının ortaya çıkması bu yönde bir ipucu vermektedir.¹⁸

Mu'tezile kelâm ekolünün kurulması ve aşhabü'l-hadis'in karşı atacağı bir asır sonra Ehl-i sünnet tarafında etkisini gösterdi. İlk dönemde Ehl-i sünnet ifadesi, Şîa, Havâric ve Mu'tezile'ye iltifat etmeyerek aşabın yolunu izleyen, Hz. Peygamber'in hadisleriyle amel eden ve çıkan problemleri Kur'an ve Sünnet çerçevesi içinde yorumlayıp çözen muhafazakâr çoğunluk için kullanıldı. Sonradan bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, Selef'in yolunda gitmekle birlikte, felsefenin giderek yayılması sebebiyle, naslarla sınırlı bir yaklaşıma yetersiz bulmaya başladı. O yüzden Selef'in görüşlerini muhafaza edenken burlan daha iyi savunmak için karşı tarafın daha etkili gibi görünen metodundan istifade yoluna girdi. Bunda akıl yürütmeyi sem'î konulara da yayma aşırılığını önleme isteğinin de rolü vardır. Böylece cumhurun benimsediği prensipler ile Mu'tezile'nin diyalektik akılcı anlayışı birleşerek Ehl-i sünnet kelâm metodu ortaya çıktı. Bu metodu temsil eden ekoller Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kurduğu Eş'ariyye ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kurduğu Mâtürîdîyye'dir.

Akıl istidlaller klasik dönemde Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından İslâm inançlarının anlaşılması ve korunması için bir vesile olarak görülmüş¹⁹ akıl ve naklin bilgi kaynağı olması şeklindeki ölçü tesbit edilirken, duyulardan başka hiçbir bilgi vasıtası kabul etmeyen Sümenîyye, eşyanın hakikati ve bilginin gerçekliğine itiraz eden Süfistâyye ve akıl bilgiye tamamen muhafet eden Haşviyye ile mücadele edilmiştir.²⁰ Her ne kadar Mu'tezile'nin metoduna tâbi olunarak özellikle Allah'ın varlığı ve tabiatla ilgili konularda aklın kullanılmasına devam edilmiş ve hatta bu konularda nazarı vücutbuna hükmedilmişse de onlardan farklı olarak akıl-nakil ilişkisine yeni bakış açısı getirilmiştir. Meselâ sem'îyyâtta önce nakil esas alınmış, ayrıca müntferit naslar yerine bütünlük gözetilmiş, o yüzden bazı sıfatlar, rû'yetullah ve kebre gibi konularda Mu'tezile'den farklı sonuçlara varılmıştır. Şu kadar

var ki onlar da Mu'tezile'ye cevap verip delillerini çürütmek için zaman zaman lafzî tartışmalara girmekten kendilerini kurtaramamışlardır.

Müslüman toplumun inançlarına yönelik önemli bir rol üstlendiği klasik dönemde kelâm ilminin en belirgin özelliği felsefi mantığın İslâm'a yabancı sayılıp ondan uzak durulmasıdır. Kelâm âlimleri Mu'tezile'den başlayarak çeşitli felsefi kavram ve konuları ele almakla birlikte mantık ilmini kullanmamışlardır. Onun yerine sahâbeden itibaren fıkıh içinde yer alan ve daha sonra İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile teorisi kurulan, bir nevi İslâm mantığı olarak kabul edebileceğimiz re'y ve icthada dayalı "usul" ilminde kullanılan metodları tercih etmişlerdir.²¹ Araştırmacılar, yukarıda belirttiği üzere kelâmcıların Aristo mantığını erken tarihlerden itibaren bilmelerine rağmen ondan uzak durmalarını, Aristo metafiziğinde İslâm inançlarına uygun olmayan fikirlerin bulunmasına bağlarlar.²² Kullanılan delillerin yani vastaların merdûd olması halinde, dinin yani aslin de zarar göreceğini düşünen meleri (Bâkullânî bunu ısrarla savunmuştur), kelâmcıları her türlü felsefi nazariyeye ve dolayısıyla manîğa karşı oldukça ihtiyatlı olmaya sevk etmiştir. O yüzden klasik kelâm ilmi felsefi bir metafizik olmayıp *ilmü usûlî'd-dîn* ifadesine tam mânâsıyla mutâbık kalan "teoloji" karşılığında dinî bir ilimdir.²³

Nitekim felsefi mantık ile müttekaddimîn kelâmının mukaddimeleri arasında bu iki ilmi birbirinden ayıran bazı temel farklar mevcuttur. Mantıkta, zihindeki küllî kavramların haricte bir varlıkları bulunduğu kabul edilir.²⁴ Halbuki kelâmcılara göre küllî kavramlar tamamen zihni ve soyut olup dış dünyada herhangi bir karşılıkları yoktur. O yüzden birbirine tetâbuk eden iki ayrı şey düşünülemez, dolayısıyla külliyyât-ı hams tasnifleri ve Aristo'nun kategorileri de yanlışır. Bunun yanında Aristo ve İslâm mantıkçıları küllîlerin bilinebileceğini iddia etmelerine karşılık, müttekallimler, küllîler ile ilgili bilginin doğru olamayacağını, çünkü doğru bilgi ile realite arasında uygunluk bulunması gerektiğini, halbuki söz konusu bilginin küllî, realitenin ise ferdî olduğunu söylemişlerdir.²⁵ Ayrıca kelâmcılar, Aristo'da olmayan, "burhân-ı temânû", "cüz-i lâyeteccezzâ" ve "arazların anlık olması" gibi farklı görüş ve konulara da yer vermişlerdir. Bir diğer farklılık ise tanım (had) ile ilgilidir. Resm ve had ayırımı yapan mantıkçılar had için cins ile fasl arasında bir terkibi şart görmelerine karşılık, kelâmcılar tanımı temyiz için yapmışlar ve bunun için cinsi zikretmeye gerek duymamışlardır.²⁶

21 Salâmé, "Le courant rationalisant", s. 284.

22 Neşâr, *Menâhile*, s. 22; Kaya, "Aristo Mantığı ve İslâm Düşüncesi", s. 51.

23 Krş. Frank, "The Science of Kalâm", s. 36-37.

24 İslâm mantıkçılarındaki bu ikili varlık teorisi için ayrıca bk. van den Berg, "Mantık", *Eİ*, V, 259.

25 van den Berg, *a.g.m.*, s. 260. Müellif, kelâmcıların bununla Aristo mantığının büyük bir geliş-kisini ortaya çıkardıklarını belirtir.

26 İzmitli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 82-84.

17 Misal için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 72, 80; Buhârî, *Fe'lku ef'âl'i'l-İbâd*, s. 21-23.

18 İbnü'l-Murrazâ, İslâm'ı anlamak üzere Hârûnürreşîd tarafından Hindistan'a gönderilen bir ha-dis âliminin oradaki tarmin edemediğini naklede (Tabakâtü'l-Mu'tezile, s. 33-34).

19 Saliba, "el-Gazzâlî ve 'İlmü'l-Kelâm", s. 752.

20 Mahmûd, "Min kadâyel-menhec fi 'İlmü'l-Kelâm", s. 28.

Bilinmeyene ve hakikate ulaşmak için nazar ve istidlâl adıyla bir düşünce tarzı geliştiren kelimacılar, bunu uygularken "kesbî" diye nitelendirdikleri bilgiyi elde etmek gayesiyle kullandıkları vasıtaya "delil" demişlerdir.²⁷ Delilde aklî ve naklî ayırımı yaparak birincisini "kat'î" ve "zannî" diye tasnif eden kelâm âlimleri kat'î delille elde edilen kesin bilgiye yakın, zannî delillerle varılan hükümlere de derecesine göre çeşitli isimler vermişlerdir.²⁸ Bu onun yanında onlar aklî delil için genellikle iki mevcudu birbirine benzetme (kıyâsî't-tensîf),²⁹ görünmeyeni görüne benzetme (kıyâsî'l-gâib ale's-şâhid),³⁰ hasmî kendi delilleriyle çürütme (ilzâm)³¹, başkasını ge-
rektirme (telâzüm) ve delilin çürütülmesiyle medlûlün çürütmesi (in'ikâsü'l-edille) gibi metotları kullanmışlardır.³² Naklî delilde ise Kur'an'ı esas alıp münevâtîr veya meşhurların dışındaki hadisleri kaynak olarak kabul etmemişler.³³ Te'vîlî kullananlar arasında aklî yorumlara tâbî tutmuşlardır.³⁴ Ayrıca onlar yaptıkları münazaralar sırasında, hasımlarının istidlâllerindeki çeşitli yanlışlık ve hataları "cehl-i mürekkeb", "mugâlaata", "teşkîk", "musâdâ-re ale'l-matlûb", "tecâhül fi'd-da'vâ" ve "müşâgâbe" nitelemeleriyle tenkit etmişlerdir.³⁵

V. (XI.) yüzyıl, kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu asırdan itibaren kelâm ilminin terminoloji ve metodu da bir farklılık meydana gelmiştir. Önce İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) kelimacıların ragbet etmediği Aristotelmân kelâmı zemin hazırlamış,³⁶ Bâkullânî ve Bağdâdî'nin ısrarla savundukları delilin çürütülmesi halinde kanıtlayacağı hükümün zarar göreceği ilkesini (in'ikâsü'l-edille) geri plana atmıştır.³⁷ Onun öğrencisi Ebû Hâmid el-Gazzâlî de (ö. 505/1111) eserleri ve faaliyetleriyle kelâm ve genel olarak İslâm düşüncesinde bazı değişimleri fiilen başlatmıştır. Mantık kurallarını kullanmanın bir mahzur teşkil etmediğini aksine bunların kelâmın bir parçası olduğunu ve daha önce kelimacıların delillerinde farklı ibare ve istidlâhlarla yer aldığını³⁸ beirtiren Gazzâlî, kelâm ve diğer İslâmî ilimlerde

27 Bâkullânî, *el-Terhîd*, s. 27-34; Teftâzânî, *Serhü'l-Akâşîd*, s. 36-38.

28 Tehânevî, "Delil", *Kesâfâtü'l-İstidlâh*'i'd-dîn, I, 492-498. Kat'î ve zannî hükümlerin tarif ve dereceleri için ayrıca bk. İzmîrî, *Fenn-i Menâhic*, s. 57-58.

29 Kıyas eğer öncelikle gerekçiyorsa buna kıyâsî'l-evlâ denir. Kıyasnakı illeti tesbit için sebr ve taklîm, tardî, deverân, tenkîhü'l-menât gibi metotlara bağvurulur.

30 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Teuhîd*, s. 27-29; Bâkullânî, *el-Terhîd*, s. 32.

31 Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 24.

32 Kır. Neşâr, *Menâhic*, s. 132-140; Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmîyye*, s. 19-33.

33 Mahmûd, "Min kadây'e'l-menhec fi'lim'i'l-kelâm", s. 35.

34 Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmîyye*, s. 33-37; Abdülhamîd, *Dirâsât*, s. 203-224.

35 Bu terimler için bk. İzmîrî, *Fenn-i Menâhic*, s. 60-66.

36 İlmîni çeşitleri (zarurî, bedhî, kesbî) ile ilgili tasnifi (*el-İşâd*, s. 35), ayrıca aklî zarurî ilim kabul etmesi (a.e., s. 36), sebr terimini kullanması (a.e., s. 37, 49) gibi örnekler verilebilir.

37 *el-İşâd*'ta sıfatlar ve rü'yutun ille ilgili tasnifi (*el-İşâd*, s. 35), ayrıca aklî zarurî ilim kabul etmesi (a.e., s. 36), sebr terimini kullanması (a.e., s. 37, 49) gibi örnekler verilebilir.

38 Gazzâlî, *İhyâ'u'l-ûlûm'i'd-dîn*, I, 36; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45; a.mlf., *el-Münkız min'e'd-dâid*, s. 48; a.mlf., *el-Müstasfâ min'ilm'i'l-üşûl*, s. 10.

daha önce ortaya çıkan eğilimi³⁹ hen meşrûlaştırmış, hem de hızlandırmıştır.⁴⁰ İlimlerdeki istidlâl biçimine bir düzen getirmek amacıyla ısrarla savunduğu bu uygulamasıyla o, kelâmı da Mu'tezile ile başlatıp Eş'arî, Mâtürîdî ve Bâkullânî gibi Ehl-i sünnet kelimacıları ile devam eden "mütekaddimîn" döneminin sona erdirip felsefe ve mantığa kapıları açan "müteahhirîn" dönemini başlatan kişi olarak kabul edilmiştir.⁴¹

Kendinden önceki kelimacılar Gazzâlî'nin yaptığı en büyük tenkit, cedeli kullanmaları ve bunda zaman zaman aşırıya kaçmalarıdır. Öyle ki bazan kelâmı ceddelle özdeşleştirmiş ve o yüzden kelâm öğreniminin sınırlandırılmasını tavsiye etmiştir.⁴² Bununla beraber son eserlerinden olan *el-Mustasfâ* da kelâmı ma bakışlı oldukça olumludur.⁴³ Filozoflara yaklaşımda ise Gazzâlî, kullandıkları mantık kurallarına müsbet bakarken onların ilâhiyyât konularındaki görüşlerine karşı mücadele vermiştir.⁴⁴ O yüzden Gazzâlî'nin felsefe eleştirisi ile Eş'arî'nin Mu'tezile eleştirisi arasında sonuç itibarıyla yakın bir benzerlik vardır. Nasıl Eş'arî, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu Ehl-i sünnet'e taşımışsa, Gazzâlî de felâsifenin görüşlerine karşı çıkarken düşüncelerinin temeli olan mantığı kelâmı intikal ettirmiştir. Ayrıca Gazzâlî, vahyî açık anlamından sapıp hiçbir bağlantısı bulunmayan yorumlar yapan Bâtınîler'i bir tehlike olarak görmüş ve onlara karşı eserler telif etmiştir.⁴⁵ Nitekim onun İslâmî ilimlere mantığı ithal etme gayreti, şüphedilik ve izâfîlığın savunuculuğunu yapan Bâtınîlik ve benzeri düşüncelere karşı, söz konusu ilimleri belli ilkelere sahip sağlam bir yapıya kavuşturmak istemesinden kaynaklanmıştır.⁴⁶

Gazzâlî'den sonra VI. (XII.) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda yazılan kelâm eserleri, artık filozofların görüşlerine yer veren, özellikle bilgi ve varlık konuları

39 Merkezî coğrafyadan uzakta kalan İbn Hazm da mantıkla ilgilenip meşhur *el-Fasîl* adlı kitabında bir bab ayırmış (I, 4 vd.) ve *et-Takrîb il'hadîl'i-mantîk* (bk. *Resâli'l-Ibn Hazm el-Endelîsî*, IV, Beyrut 1987) adlı bir eser telif etmiştir.

40 *el-İktisâd fi'l-ittikâd* kitabında yeni metodolojiyi tabrik eden (s. 12-18) Gazzâlî'nin meselâ Al-lah'ın varlığı konusunda, açık bir şekilde çeşitli örnekler kurup Aristotelmânı kullandığı göze çarpmaktadır. "Her hâdisin hüddüsü için bir sebep vardır. Alem hâdisur. O hâle âlemin bir sebebi vardır" (*el-İktisâd*, s. 19). "Bütün cisimler havâdissten hâli değildir. Havâdissten hâli olmayan her şey hâdisur. Öyleyse bütün cisimler hâdisur" (a.e., s. 20).

41 Bk. İbn Teymîyye, *er-Red'ale'l-mantîkiyyîn*, s. 14-15; İbn Haldûn, *Mukaddime*, m. 466; Abdûh, *Risâletü'l-teuhîd*, s. 51-52; İzmîrî, *Mühassasâtü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 7-8; Topaloğlu, *Kelâm ilmi*, s. 28-29; Watt, "al-Ghazâlî", *EP* [Ing.] II, 1040.

42 Bk. *İcâmâ't-avâm'ân'ilm'i'l-kelâm*, Beyrut 1406/1986.

43 *el-Müstasfâ*, I, 6-7.

44 Gazzâlî, *Makâşidü'l-felâsife* ile felsefecilerin ve bilhassa Meşşâi filozoflarının görüşlerini tanıtmış, daha sonra da *Tehâfütü'l-felâsife* de bu görüşlerden bazılarına tenkidde tâbi turnuştur. Gazzâlî'nin üslup olarak felsefeyi değil de filozofları eleştirmesi ve kitabına felsefe başlığını koyması dikkat çekicidir.

45 Gazzâlî, en büyük destekleyicisi Vezir Nizâmülmülk'ü katletmelerine rağmen büyük bir cesaretle basıta *Fadâihü'l-Bâtınîyye* ve *el-Kıfâsâ't-müstakîm* olmak üzere onlara reddiyeler yazmıştır.

46 Kır. van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", s. 47-48; a. mlf., "Scepticism in Islamic Religious Thought", s. 96-97; Kır. Watt, *Muslim Intellectuals*, s. 122.

üzerinde genişçe duran bir muhteva kazanmıştır. Meselâ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209), kendisine kadar gelen bütün görüşleri bir araya topladığı kelâm eserinde ilim ve mâlûm konu alan birinci ve ikinci bölümler, ilâhiyyât ve sem'îyyâtı ele alan üçüncü ve dördüncü bölümlerden daha uzun ve tafsîlâtıdır. Kelâm kitaplarında bu dönemde medîtleden çok delil üzerinde yoğunlaşma meydana gelmiş, kavramlar ve düşünce sahası genişlemiştir.⁴⁷ Mütעהhîrîn kelâmının başlangıçtaki diğer temsilcileri Şehîstânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233) ve Beyzâvî'dir (ö. 685/1256).

Mütעהhîrîn kelâmıyla ilgili olarak bazı âlimler tarafından yapılan tenkit ve değerlendirmelerde kelâmın başlangıçtaki hüviyetini kaybederek âdetâ felsefe haline geldiği ifade edilmiş,⁴⁸ kelâmların sonradan nakli bırakıp Selef'in yolundan ayrıldıkları savunulmuştur.⁴⁹ Gazzâlî'den itibaren naklin hücciyetini de aklın içinde tasavvur eden Mu'tezile tezi giderek râbet kazanmış ve Râzî'de zirvesini bulmuştur. Bâkîllânî'ye kadar denge söz konusu iken, artık akıl naklin aklı kabul edilmiş ve naslânın çoğunlukla delâlet ettikleri mânâlar itibarıyla zan ifade ettikleri görüşü benimsenmiştir.⁵⁰ Mütעהhîrîn dönemi kelâmlarına yapılan diğer bazı tenkitler de ilk dönemdeki eleştirel yaklaşımın aksine mevcut felsefi nazariyeleri ilmi tekkike tâbi tutmayıp taklide yakın bir metot takip ettikleri,⁵¹ ayrıca dolaylı olarak İslâm dünyasında müstakil felsefeyi durdurdıkları⁵² yönündedir. Ancak ilk asırlarda müslümanlar hayli meşgul eden İslâm dışı inançların, Râzî'nin döneminde tamamen zayıflayıp etkisiz hale gelmesinin, ayrıca kelâmların zamanlarının bilimini de temsil eden felsefenin konularını anlama yönündeki merak ve istidatlarının böyle bir eğilimi netice verdiği ve bunun o dönemin şartları içinde tahlil edilmesi gerektiği gözden kaçırılmamalıdır. Bunun yanında Gazzâlî'nin bir taraftan kelâma felsefi metodu ithal ederken diğer taraftan filozofların bazı görüş ve yorumlarını sert bir şekilde hedef alması, kelâm ilminin bu dönemden itibaren hem felsefeye rakip hem de felsefeleşen bir görünüm almasının diğer bir âmil olmasıdır.

Adududdin el-İcî'den (ö. 756/1355) itibaren yaklaşık bir asırlık dönemde nisbeten muhtevalı ve sistematik şerhler dönemi başlamıştır. Bu dönemin

47 İznîdî, mütעהhîrîn dönemi eserlerinin temel özelliği için "istidlâle ziyadesiyle taammuk" ifadesini kullanır (*Yeni İlm-i Kelâm*, s. 88); benzer ifade için bk. Şibli, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, s. 158-159.

48 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 466.

49 İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzu'l-'âk' (ue'n-nakl)*, I, 29-30. Aristo mantığının İslâm ilimlerine zarar verdiği düşünen mütעהhîrîn âlimlerin başında gelen İbn Teymiyye ona karşı *Nakdu'l-manûk* data çok maddeli ve felsefi istidlâllara daldığı şeklinde eleştirilere mâruz kalmıştır (bk. Ramazân el-Bûhî, *es-Selâfîyye*, s. 161).

50 Kır. Mahmûd, "Min kadâye'l-menhec fi 'ilmi'l-kelâm", s. 56, 41-43.

51 İznîdî, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 89. Fazlurrahman da, Gazzâlî'nin felsefeye saldırısının ardından kelâmın onun konularını sahiplenmesi sebebiyle felsefenin sınır dışı edildiğini belirtir (*Islamic Methodology in History*, s. 127). Watt ise, İslâm filozofları ile kelâmlar arasında alanları bakımından fazla bir farkın bulunmadığını, her iki tarafın da ilâhiyyât ve tabiat konularını ele alıp

akıl delilleri kullandıklarını, dolayısıyla bu iki disiplinin mezotlarının tabii olduğunu ifade eder (*The Muslim Intellectual*, s. 124).

belli başlı iki siması Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 793/1390) ile Seyyid Şerîf el-Cürçânî'dir (ö. 816/1413). Bundan böyle eserlerin başına kelâm ilminin tarifleri, konu, gâye ve faydalarıyla ilgili mukaddimeler eklenmeye başlanmış,⁵³ kullanılan dil ve üslûp ağırlaşmıştır.⁵⁴ Bundan dolayı bir müddet sonra büyük şerhler yerine, hem hacim hem de muhteva bakımından daha küçük eserlerin telifi revaç bulmuştur. Hatta bu dönemden itibaren tasavvufa yaklaşıma söz konusu olmuş, akaid risaleleri daha çok tasavvuf ehli arasından çıkmıştır. Bu süre içinde yetişen kelâm âlimleri arasında en çok adı geçenler Senûsî, Lekânî, Siyâlkûnî ve Bâcûrî'dir.

Dönemin şartları sebebiyle bu ilmin mevcut birikimi anlama üzerinde yoğunlaşması ayrıca araştırılmalıdır. Müslüman toplumun bu dönemde zaman zaman tenkit ruhunu bırakarak takrir kolaycılığına kapıldığı, ulemânın bazan fikirler yerine lafızlara kafa yorduğu söylenebilir. Ancak bu durumun bütün âlimlere ve bütün konulara şâmil olması düşünülemez. Batı'ya tanuma süreci ile beraber İslâmî tefekkür yapıları bazı suçlama ya da genellemelerin doğru olup olmadığı ince ve dikkatli çalışmalarla gün yüzüne çıkarılmalıdır.⁵⁵ Ne var ki, şimdiye kadar araştırmacılar peşin kabulle İslâmî ilimlerdeki durgunluğun nasıl ve niçin meydana geldiğini sorgulamamışlar, durgunluğun gerçekten meydana gelip gelmediğini sorgulamamışlardır. Bu yönde bir hükme varabilmek için İslâm tarihi ve ilimlerinin her bir dönemini ince ve kesif çalışmalara tâbi tutmak, ilgili her şahıs ve konuyu işlemek gerekir. İlk kaynaklara inen, kültürel hayatın her unsurunu göz önünde bulunduran, bilgi aktarmaktan çok tahlil ve analizlere yer veren türden çalışmaların yapılması otoriteler tarafından dile getirilmekle beraber, bu ihtiyaç şimdiye kadar tamamen uygulamaya geçirilememiş, yalnızca bazı tahminlerle konuya açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

53 İcî, *el-Mevâkıf*, s. 7-9.

54 Teftâzânî *Şerhul-'Akdâ* de (s. 17) kelâm kitaplarındaki mukaddimelerin uzunluk ve karmaşıklığını tenkit etmesine rağmen hayatının sonlarında *Şerhü'l-Makâsîd*'i telif etme gereği duymuştur. Bu dönem eserlerindeki zorluk yakın dönem âlimleri tarafından sıkça vurgulanmıştır: "...mesâil-i kelâmiyyeyi bihakkın bilen, gavâmuz-i kelâmiyyeyi anlayana pek az tesadüf olunur idi. İbare kuvvetyile bir kitabın mesâilini anlayandan başka heman ilm-i kelâm âlimi yok gibi idi" (İznîdî, *Muhassal*, s. 11).

55 Bu tür genellemelere şu iki metin misal verilebilir: "...İşte o zamandan beri, İslâmî meyânında cari, -belki onlara mahsus olan- tahkik ve tenkit yolu terk olunarak tağîr ve taklid mesleğine girdi. Lebler bırakılarak kuşor ile işğale başlandı. Eskiden efkâr ve mesâlik tenkid olunurken bu defa efkâr ve kavâlib tenkid olunmaya başlandı. Belki tedris ve tederris denilen şey, yalnız bir münakağât-ı lafziyyeden ve hiçbir meyvesi olmayan ihtilâfataın ibâret kaldı" (Âlimcân el-İdrîsî, "Tevhîde Dair", s. 365). "Böylece medîtleden olduğu gibi delilde de taklit başladı ve her şeyin dayanağı nakil oldu. Sadece mâsumun (Hz. Peygamber) değil, başkalarının hatra kim olduğu bilimyenlerin nakli de hüccet kabul edildi ve 'Falan akide doğrudur, çünkü falan adam' falan kitabında böyle diyor" sözü artık kalde haline geldi" (Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasranîyye*, s. 113-114).

Yakın Dönemde Kelâm İlmini Etkileyen Gelişmeler

I

BATI BİLİM VE DÜŞÜNCESİNDEKİ DEĞİŞİM

XIX. yüzyıl sonlarında müslüman ilim adamları tarafından vurgulanmaya başlanan "kelâm ilminin yenilenmesi" fikrinin başlıca gerekçesi, sonraki bölümde göreceğimiz gibi, ilim ve felsefenin değiştiği şeklindeki yargı olmuştur. Aristo felsefesinin inkırazı uğradığını,¹ ilimde artık tecrübenin hâkim olduğunu² ve kelâmın dayandığı felsefenin üç asırdan beri geçerliliğini kaybettiğini,³ ayrıca "Sûfistâliye" ve "Dehriyye" mezheplerinin yerini materyalist ve pozitivist akımların aldığını⁴ söyleyen yakın dönem kelâmcıları, özede kelâmın eski Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile diyalog içinde olmasını savunuyorlardı. Dolayısıyla kelâm ilminin yakın dönemdeki arayışların Batı'da kültür ve düşünce alanındaki değişimlerle ilgili ve bağlantısı vardır. Bu başlıkta, önce genel olarak Batı düşüncesinde modern dönemi başlatan gelişmeler, XVII. yüzyıl "modernleşme"si ile XVIII. yüzyıl "aydınlanma"yı çerçevesinde araştırılacak, sonra da bunların XIX. yüzyıldaki sonuçları üzerinde durulacaktır. Böylece kelâmcıları etkileyen

1 İzzidî, *Muhassalat-ı Kelâm ve Tâkime*, s. 13.

2 Seyyid Ahmed Han, "Lecture on İslam", s. 312.

3 İzzidî, "Yeni İlim-i Kelâm", s. 59.

4 Mustafa Sadık, "Açık Mektup", s. 165.

değişimin ne olduğu ortaya konacak, ancak bir bilim veya felsefe tarihi kronolojisi yapmak ve teknik bilgiler vermek yerine meydana gelen metod ve anlayış değişiklikleri ana hatlarıyla verilmeğe çalışılacaktır.

A) Metod Değişimi ve Düşüncede Modernleşme

Greko-Romen ve yahudi-hristiyan temellere dayalı Batı düşüncesinin Rönesans'tan itibaren girdiği yeni dönemde iki belirgin vasıf kazandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi başlangıçta ticarî amaçlı pratik hedeflerin teşvikî ile "ölçme" ve "tanıma" ruhunun gelişmesi, bunun sonucunda "doğrudan" tabiatı yönlendirip ona hükmetme isteğine paralel bir bilim metodunun ortaya çıkmasıdır. İkincisi ise elde edilen bazı teknik başarılar sonrasında akıl hükümlerliliği ve rasyonelleşme hareketinin başlayıp bunun düşüncede de pozitivistizm ve maddeciliği doğurmasıdır.

Modern Batı bilimi, astronomi gözlemleri ile başlamış ve fizik ilminin araç gereği hale gelip atölyelerde görülen işlerin giderek öğrenci uğraşına dönüşmesi sayesinde iyice güçlenmiştir.⁵ Bilimin güçlenmesinin bir diğer faktörü de XVII. yüzyıldan itibaren müesseselere dayanmasıdır. Yüzyılın başında Roma'da kurulan Academia del Lincei ve Academia del Cimento'ndan sonra 1635'te Richelieu tarafından Paris'te kurulan Academie Française ve bilâhare 1662'de Londra'da oluşturulan Royal Society modern bilimsel kurumlaştırma ve günümüze kadar varlık ve etkilerini devam ettiren teşkilâtlar olmuştur.⁶

Batı'daki metod değişiminin öncülerini aynı zamanda bilimde yeni teorilerin de kurucularıdır. Ptolemaios'un (Batlamyus, milâdî 2. yüzyıl) o güne kadar hâkim olan yer merkezli (geocentric) nazariyesine karşı güneş merkezli (heliocentric) nazariyeyi geliştiren Nicolaus Copernicus (1473-1543) yeni bir dönemi farkında olmadan başlayan kişidir. Onun ardından Johann Kepler (1571-1630) aynı çizgiyi takip etmiştir. Bununla beraber Batı'da modern bilimin asıl kurucusu olarak Galileo Galilei (1564-1642) görülür.⁷ Matematikçi kullanılarak bilimde kesinliği amaç haline getiren Galilei, ilim adamlarının Aristo fizikindeki algılanabilir özellikler yerine uzunluk, şekil, sayı, ağırlık ve hareket gibi ölçülebilir objektif özellikleri dikkate almasını gerektirdiğini, zira ancak ölçümle doğru bilgi edinilebileceğini savunmuştur.⁸ O ayrıca bir yandan

5 Kuhn, *The Essential Tension*, s. 44.

6 bk. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, s. 121-126. Ayrıca XVII. yüzyılda Batı dünyası sosyopolitik açıdan da farklı bir duruma geçmiştir. Milliyet esaslarına dayalı devletler ve kapitalist ekonomi ortaya çıkmış, Amerika kıtası sömürgeleştirilmiş, tek bir mezhep olan Hristiyanlık parçalanmıştır.

7 Yazdığı *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mondo* (Dünyanın İki Büyük Sistemi Üzerine Konuşma) adlı kitabıyla Copernicus astronomisini açıkça savunan Galilei, kilisenin sert tepkisine maruz kalmış, engizisyonunda pişman olup görüşlerinden vazgeçtiğini söylemek zorunda kalmıştır (Bernal, *Science in History*, II, 434).

8 Ölçmeye verilen önemi ifade eden Lord Kelvin'in şu meşhur sözü Chicago Üniversitesi binasının birinin önüne yazılmıştır: "Eğer öğreniyorsanız bilginiz zayıf ve yetersizdir" (Kuhn, *The Essential Tension*, s. 178).

bilimde analoji metodu yerine müşahedeyi getirmiş, diğer yandan Aristo'nun bazı prensiplerini değiştirmiştir.⁹

Batı bilimi bu mecraya girerken, pozitivist hareketin başlangıç noktası kabul edilen Francis Bacon (1561-1626) düşüncesini de aynı temel üzerine oturtmaya çalışmıştır.¹⁰ Bilime uğraşan insanları tecrübe ehli ve dogmatik olarak ayıran Bacon, tecrübe ehlini dışarıdan topladığını kullanmakla yetinen karıncaya, dogmatiklere ise ağırlarını kendi malzemesi ile ören örümceklere benzetir, kendisi ise materyalini çiçeklerden almasına karşılık onu özümseyip bal haline getiren arıları örnek olarak alır.¹¹ Her şeyde tımdengeline dayandıkları gerekçesiyle Aristo ve skolastikleri eleştiren Bacon'a göre, bu tür akıl yürütmelerde kullanılan öncüller, çoğunlukla filozofların kendi yar-gılan olup, tabiatla herhangi bir gerçeğe dayanmamaktadır. Gerçek filozof, doğrudan var olanı alıp inceler ve oradan hükümlere varır, zira gözlem ve tecrübe olmaksızın bilgi meydana gelmez.¹² Hırafelere karşı en iyi ilaç olan tabiat felsefesini saf hale getirmek, onu Eflatun'un teolojisinden, Aristo'nun mantığından ve Yeni Eflatuncular'ın matematiğinden kurtarmak gerekir.¹³

Modern düşüncenin asıl mânada kurucu ve başlatıcısı ise, yeni bilimsel felsefede kullanarak sistem kuran Fransız filozof René Descartes (1596-1650) olduğu kabul edilir. Kendinden önceki filozofların bilim ve matematiği bilmemekle ve geçerliliği kalmayan mantık delillerini kullanmakla suçlayan Descartes'in hedefi hakikati bulmak, doğruyu yanlıştan ayırmaktır. Akıl, bilimde kesinliği verebilecek ve iyi ile kötüyü ayırabilecek tek vasıta olarak gören filozof, kesinliği sebebiyle matematiği kendisine model olarak almıştır.¹⁴ Öte yandan onun düalizmi, ilimde sekülerleşmeyi de beraberinde ge-

9 Aristo'nun bu âlemden asıl olan sükûndur, hareket ise zorlama ve gayri tabiidir. Hareket ettirilen bir cisim tabii hali olan sükûna geçmek için uğraşır. Buna karşılık Galilei, cismin tabii halinin sükûn olmadığını, harekette bulunan cismin, dışarıdan bir tesir olmasız hareket edemeyeceğini ve duran cismin de dış tesir olmadıkça sükûnda kalacağını söylemiş, yani sükûnu sıfır sınıra bir hareket saymıştır (van Doren, *A History of Knowledge*, s. 190-191; von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 168-169).

10 En önemli eseti olan *Novum organum scientiarum* (Yeni Organon) adlı kitap, tümevarım metodunun geçerli olduğu yeni mantık ve felsefenin temel kitabı kabul edilmiştir. Ayrıca *Advancement of Learning* (Öğrenmenin İlerlemesi) adlı kitabı da yazmıştır.

11 Bacon, *The New Organon*, s. 93.

12 Bacon, *The New Organon*, s. 39, 54, ayrıca kırs. Richards, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, s. 46; Bernal, *Science in History*, II, 441; Harman, *Bilim Devrimi*, s. 43.

13 Bacon, a.g.e., s. 88, 93. Bacon tarihteki felsefe akımlarını üç gruba ayırır: Birinciler, kesinliğe ulaşmadan, iyice inceleyip tarımdan bazı ortak hükümleri alıp bunlar üzerinde akıl yürütmeler yapan rasyonalistler, ikinciler birkaç tecrübeden hareketle sistem kuran ampiristler, üçüncüler ise felsefenin teolojî ve geleneklerle karıştıran sahtî kişilerdir. Bacon'a göre birinciler örnek tabiat felsefesini mantıkla bozan ve zihni kategorilere tâbi tutan Aristo'dur. Aristo gerektiği kadar tecrübeye başvurmamış, kendinden sonraki takipçileri ise tecrübeyi tamamen terk etmişlerdir. Aynı şekilde ampirist ekol de sadece birkaç tecrübeyi yüceltmekle sonunda dogmatikla çevrelenmiş, dar bir kararılmış içine düşmüştür. Ancak felsefeyi bozup ona en büyük zarar veren grup onun teolojî ile karıştıran olmuştur. Bu gruba başında Pythagoras ve Platon gelir. Onları takip eden bazıları da tekvîn'in birinci kısmı ve diğer kutsal metinlerden bir tabiat felsefesi çıkarmak istemişlerdir. Sonuçta bu karışımın sadece bir felsefe değil, heretik bir din de ortaya çıkmıştır. (The New Organon, s. 60-62).

14 Descartes'in hakikati elde etmek için kullandığı metodlar için bk. *Discours de la methode*, s. 39 vd.

tır. Birbirinden ayrı iki saha oluşunca modern ilim mensupları dine atıfta bulunma gereği duymamışlardır.¹⁵ Neticede Tanrı'ya bir söylemden çıkarılıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgenmiştir.¹⁶

Ancak Batı'da modern dünya görüşünün şekillenmesinde birinci derecede rol oynayan kişi yeni bilimin asıl mimarı olan Isaac Newton'dur (1642-1727). Aristocu dünya görüşünde Copernicus ile başlayan modern düşünüşün son halkası olan Newton'la cisimler arasında kuvveti esas alan mekanik fizik hâkimiyetini pekiştirmiş ve iki asır devam ettirmiştir. Fizik evren, ona göre bir sebep-sonuç silsilesidir ve tabiat kanunlarına göre işler. Hiçbir maddi varlık bu mekanik zorunluluğun dışında kalmaz.¹⁷ Modern tabiat felsefesi bundan sonra onun metodlarını kullanarak onun programını tamamlamak için uğraşmıştır. Nitekim daha sonra Aydınlanma bilimine Newton bilimi de denilmiştir.¹⁸ Newtonculuğun veya XVII. yüzyıl bilim devriminin özelliği "aşağı-yukarılık" (takribîlik) zihniyetini, yani nitelik ve "göz karan" ile hükmetme anlayışını yıkararak yerine kesinlik ve tam ölçümü koy-masıdır. Ayrıca yeni anlayışta, o zamana kadar iki ayrı varlık sahası olan dünya ve gök birleşip, fizik ve astronomi içiçe sahalara haline gelmiştir.¹⁹

Modern bilimde her konuda matematiksel ilişki aranması, olaylar arasında sürekli bir düzeni, yani katı bir sebep-sonuç determinizmini de beraberinde getirdiği yukarıda belirtilmiştir. Determinizmi, fizik dünyayı otomatik olarak çalışan bir saat gibi telakki eden Newton mekanik fiziğinin en önemli genel sonucudur.²⁰ Mekanik sisteme göre kâinat ve gezegenler başlangıçta Tanrı tarafından yapılmıştır, ancak çekim kanunu yerleştirildikten sonra başka bir ilâhî müdahaleye ihtiyaç duymadan her şey kendi kendine işliyordu. Yaratıcının yeni imajı, mimar, matematikçi ve saat imalatçısı olarak algılanmaya başlandı. Bu yüzden Tanrı'yı sadece mekanik sistemin baş-

¹⁵ Bernal, *Science in History*, II, 446.

¹⁶ Nitekim Spinoza'da Tanrı artık tabiat ile eşleşmiş olup sadece felsefi tanımdan bahsedilebilir. Müesseseliğmiş ve kağıtlaşmış dinler ise, insanlar pratik ve siyasi amaçlarına hizmet ettirmek için icat edilmiş antropomorfik bati inançlardan başka bir şey değildir.

¹⁷ Newton *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Tabiat Felsefesinin Matematik Prensipleri) adlı eserinde cisimler arasındaki hareketlerin mekanik prensiplerle ilgili ettiğini tezini ileri sürmüştür. Onun mekanik anlayışındaki hareketlerin mekanik prensiplerle ilgili ettiğini tezini ileri sürmüştür. Onun mekanik anlayışındaki hareketlerin mekanik prensiplerle ilgili ettiğini tezini ileri sürmüştür. Onun mekanik anlayışındaki hareketlerin mekanik prensiplerle ilgili ettiğini tezini ileri sürmüştür.

¹⁸ Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 9; Newton dönemin edebiyatına da konu olmuştur. Şair A. Pope'ın *Essay on Criticism* (Van Daren, *A History of Knowledge*, s. 209), *Nature and Nature's Laws lay hid in Night / God said, Let Newton be: and all was Light* (Tabiat ve tabiat kanunları gece karanlığında gizliyd / Tanrı Newton'a ol dedi ve her şey aydınladı) demişti. Kendinden sonra Berkeley, Hume, ansiklopedistler ve Kant'a tesir etmiştir (Burt, *The Metaphysical Foundations*, s. 34).

¹⁹ Koyré, *Newtonian Studies*, s. 4-7.

²⁰ Kelsenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, s. 106. Fizik determinizmi insana bakışı da etkilemiştir. Modern çağda insan, sebeplerin ürünü olan; aslı, gelişmesi, ümitleri, korkuları, aşkları ve inançları ise sadece atomların tesadüfî bir araya gelmesinin bir neticesi şeklinde görülen; ferdi hayatı mezardan ötre geçmeyen; bütün emekleri, fedakarlıkları ve ilhamları güneş sisteminin kâdret ile sınırlı olan bir varlık haline dönüştürüldü. (Russell'in *Mythicism and Logic* adlı eserinden naklen Burt, *The Metaphysical Foundations*, s. 23).

langıcının izahı ile sınırlayan "deizm" revaç buldu. Böylece XVII. yüzyıldan sonra rasyonalite öne çıkarılıp vahiy ikinci plana itildi. Çünkü eğer Allah sadece yaratıcı ile bilinebilecekse, İncil'in Allah'ın varlığını ispatlamasına gerek yoktu.²¹

Matematik ve tecrübenin birleştirilmesinden ibaret olan bilimsel metod ve onun evrensel otoritesi kabul edilen akıl sayesinde hakikat garantisine sahip olduğuna inanarak modern insan, bundan böyle tabiat düzenini keşfetme görevini üstlenmeye başladı.²² Kuşatım alanı ve bilgi sahası genişleyen akıl, böylece daha iddialı bir tavır takınmaya başladı. Bundan sonra fizik, gerçekliği (reality) hareket halindeki "madde"den ibaret saydı ve çalışmalarını uzayda yer tutan ve bir mekândan diğer bir mekâna hareket eden maddenin uzunluk, ağırlık ve hızını ölçmeye hasretti. Artık vurgu insan-dan çok tabiata yapılmaya başlandı. İnsan ve onun ihtiyaçları belirleyici unsur iken modern dönemde insanın üzerinde yaşadığı dünya ve kâinat ön plana çıktı. Âdeta tabiata nispetle insana cirmi kadar paha biçildi; bu da var oluşta gaye mefhumunu geri plana itti.²³ Fransız matematikçisi d'Alembert (1717-1783), tabiata yöneltme hususunda gördüğü değişimi 1759'da şöyle anlatıyordu:

"Yeni bir felsefe metodunun keşf ve tatbik edilmesi, keşifler için bir işti-yakın bulunması, kâinatın büyüleyici görünümüyle ulaşılan yeni fikirler, bütün bunlar, üstündeki baraj duvarlarını patlatan bir nehir misali, zihinlerde tabiata doğru yayılan canlı bir heyecan meydana getirdi".²⁴

Bu şekilde tasvir Batı'nın XVIII. yüzyılına felsefi literatürde "Aydınlanma çağı" (the Age of Enlightenment, Le Siècle des lumières, Aufklärung) adı verilir. Aydınlanma felsefesi sonradan XIX. yüzyıl Avrupa ve Amerika'sını da büyük ölçüde etkilemiştir.²⁵

Bilimde tecrübe metodunun, evrende de müdahalesiz bir mekanizm anla-yışının öne çıkması felsefi amprizmin doğmasına ve özellikle İngiltere'de

²¹ Russell, *A History*, s. 522-525; Kuhn, *The Copernican Revolution*, s. 263. Deizm, "değişmez bir yasa kavramı ve özgür bilimsel etkinliği deseklemekte, tabiat üstü bütün müdahalelerin önüne geçmekte ve toplumsal ahlâka önemli bir rolüyle kazandırmakta; iyi ve kötünün rasyonel bir açıklamasını sunarak mülkâfâr ve cezaları, ebedî bir yaratıcının keyfî kararları değil, davranışın kaçınılmaz sonuçları olarak" anlamaktadır (K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* den naklen, Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, s. 48-49). Deizmin kulluk değiştiren ateizm olduğu görüşüne katılan Gilson'a göre deistlerin tanrıyı pek açık olmayan bir duygu, darda kalan iyilerin ümitine başvuracakları bir varlığa güven dolu bir aşinalık şeklinde olup dini ibâdetin objesi değildir (*Tanrı ve Felsefe*, s. 59-70).

²² Randall, "The Newtonian World Machine", s. 139-140.

²³ Burt, *The Metaphysical Foundations*, s. 17-19.

²⁴ Hankins, *Science and the Enlightenment*, s. 1.

²⁵ Fransız aydınlanmacıları *L'encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts des métiers* etrâfında yer alan D. Diderot (1713-1784) ve J. d'Alembert (1717-1783) ile Voltaire (1694-1774), E. B. de Condillac (1715-1780), T. d'Holbach (1723-1789) gibi rasyonalist düşünürlerden, İngiliz aydınlanmacıları J. Locke (1632-1704) ve D. Hume (1711-1776) gibi amprizmlerden, Alman aydınlanmacıları ise C. Thomasius (1655-1728), C. Wolf (1679-1754), J. G. Herder (1744-1803) ve I. Kant (1724-1804) gibi filozof ve tarihçilerden oluşur.

yayılmasına sebep oldu. Düşünce tarihinde ilk defa bu ölçüde duyulara dayalı bir bilgi felsefesi gelişmeye başladı. Diğer yandan Galilei ve Descartes ile matematiğin önem kazanması ve tabiatı âdeta matematikle izah etme girişi Fransa'da ve kısmen Almanya'da antik Yunan'dan farklı modern bir rasyonalizmi ortaya çıkardı. Hem rasyonalistler hem de ampiristler Newton'un verilerini kendi lehlerine kullanmaya çalıştılar. Rasyonalistler Newton'un aklılığı ve tabii kanunlara dayalı mekanizmini esas aldılar. Ampiristler ise onun gözlem ve deneyle işe başladığını söyleyerek bilimin verilerinin bir prensibe dayandırılmayacağını iddia ettiler.

Duyulara dayalı felsefe sistemi İskoç filozof David Hume (1711-1776) ile zirvesine ulaştı. Duyuların algılamasına dayalı tek çeşit bilgi kaynağı kabul eden ve Platon (Eflâton) ile Descartes'ın ikili bilgi, yani "yanıltıcı hissi" ile "kesin aklı" bilgi teorilerini reddeden Hume buradan hareketle metafizik bilgiyi yanlış ve dayanacağı olmayan bir nevi zihni yanıltma (illusion) saydı. Metafiziğin bilmeye çalıştığı şeyleri bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Hume, insan aklının tabiat olaylarını, kâinatın dayandığı asıl, amaç ve planı bilemeyeceğini söyledi.²⁶ Ona göre özetle, öncesinde bir duyu algılaması bulunmayan hiçbir şeyde bilgi olmaz.

Aydınlanma çağına büyük filozofu ise skolastik metafiziğe yaptığı eleştirisiyle ün yapan Immanuel Kant'tır (1724-1804).²⁷ Kant önce, Hume'un bütün zihinsel çıkarımları reddetmesine karşı, aklın tabiatı karşı pasif olmadığını, aksine tecrübe ile gelen bilgileri kavramlaştırdığını, başka bir deyişle akıl sayesinde tabiatdaki eşyanın nitelik, nitelik, sebep ve netice haline geldiğini söyledi.²⁸ Duyularla anlaşılması mümkün bulunmayan (sebeplilik, zaman ve mekân gibi) bir alanın varlığının inkâr edilemeyeceğini düşünen Kant, duyuların ötesindeki bu alana "noumenon", tecrübe ile bilinen dış dünyaya ise "fenomenon" adını verdi. O burada meşhur "critique"lerinden birincisini yaparak aklın tasavvur ve bağlantılarıyla oluşturduğu aşkın realite olan noumen dünyanın kesin bir şekilde bilinmeyeceğini iddia etti.²⁹ Bundan hareketle aklın prensiplerine dayalı bütün teolojilere de karşı çıkarak, Allah'ın varlığının, o zamana kadar kullanılan ontolojik, kozmolojik ve teolojik delillerle ispatının mümkün olmadığını ileri sürdü.³¹

Bununla birlikte Kant, noumen olarak adlandırdığı aşkın âlem ve Tanrı ile olan bağlantıyı ahlâk yoluyla kurarak, ahlâka dayalı bir metafiziğe

26 Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s. 17-22; a. mlf., *A Treatise of Human Nature*, s. 45-51.

27 Kant'ın metafizik eleştirisi W. H. Walsh'ın *Kant's Criticism of Metaphysics* adlı çalışmasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır (London 1975).

28 Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 274. Kant ile Aristo arasındaki önemli fark, Aristo kategorilerini bizzat eşyanın kendisine dayandırırken Kant'a göre bunlar eşyanın değil, zihnin kendi formlandır (Krg. von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 159-160).

29 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 257-275.

30 Kant, a.g.e., s. 525 vd.

31 Kant, a.g.e., s. 500-514 ve s. 518-524.

ulaşmıştır.³² *Critique of Pure Reason*'ün ikinci baskısına yazdığı önsözde, "inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldığını" bildiren³³ filozofa göre insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda yapıp eden bir varlıktır ve aslında kişiyi yönlendiren akıl, ne yapılması gerektiğini gösteren pratik aklıdır.³⁴ Dünyada mutlak iyinin var olması, ancak ahlâka uygun bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu varlığın Tanrı olduğunu söyleyen Kant, O'nu mutlak iyinin gerekli ön şartı olarak kabul etmiş, böylece aklı delillerle ispat edilemeyeceğini savunduğu Allah'ın varlığını ahlâken zorunlu görmüştür.³⁵

Hume'un, kurduğu sistem gereği her şeyi duyulara hasredip cevher ve sebep-sonuç ilkesi de dahil olmak üzere bütün ideleri reddetmesi,³⁶ Kant'ın ise, ahlâkî alanda Tanrı'ya yer verse de metafiziği bilgi alanının dışına atması, modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır.³⁷ Ayrıca nitel, ardarda, sımsıl ve dind bir dünya anlayışı yerine nicel, atomik, uçsuz ve maddî bir tabiat anlayışı XIX. yüzyıldaki düşüncenin temel karekterini oluşturmıştır.³⁸

B) Modernleşmenin XIX. Yüzyıldaki Sonuçları

Buraya kadar tartışılan daha çok modern Batı düşüncesinin teorik olarak geçirdiği dönüşüm, bunun mahiyeti ve temellerinin tesbitine yöneliktir. Yakın dönemdeki müslüman ilim adamları yukarıda zikredilen düşüncelerin bazı görüşlerine birbirinden kopuk olarak yansımış, onların bazı eserleri tercüme edilmiş, zaman zaman felsefe-i cedide adıyla kendilerinden nakiller yapılmıştır. Öte yandan Batı'da modern düşüncenin mekanik tabiat anlayışı ve ayrıca bilgiyi madde ve ölçümüne endekslemesi neticesinde başlayan dünyevileşme süreci XIX. yüzyılda âdeta patlama yapmış ve arka arkaya katı pozitivist ve materyalist akımlar ortaya çıkmıştır. Batı'nın seküler ve düalist dünya görüşünü benimsemesi radikal düşüncüler ve teorilerle

32 Kant, *Grounds of the Metaphysic of Moral*, II, 56-60.

33 Kant, *Critique of pure Reason*, s. 29.

34 Kant, a.g.e., s. 61-68.

35 Helmssoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 147-148.

36 Hume, *An Enquiry*, s. 60-79; *A Treatise*, s. 61, 119-130. Hume'a göre sebep tayin edilen şeylerin hep aynı sonuçları vereceği akla kesin olarak bilinemez. Ateşin her zaman yakacağını ve güneşin yarın tekrar doğacağını iddia edemeyiz. "Güneş yarın doğacak" ile "güneş yarın doğmayacak" arasında hakikatte hiçbir fark yoktur. Şimdiye kadar ki tecrübeler aynı sonucu vermiş olsa da, bu aynı şeyin gelecekte de tekrarını garanti etmez.

37 Bir kısım araştırmacılara göre Aydınlanma filozofları kendilerini hristiyan mirasından ayırmak isteyen bir anlamda modern putperestlerdir. İnsanın bilmeye ve emeğiyle tabiatın bütün gizli iktiden çözünmeye kabiliyeti olduğuna dair inancın yeterliği Batı'nın XVIII. yüzyılı, büyük çapta bilime inan çağı olmuştur (Randall, "The Newtonian World Machine", s. 164).

38 Buna karşılık Aydınlanma felsefesi fikir alanında iki paradoks meydana getirmiştir. 1. Aydınlanmacılar tanımlanacak, yani eşyayı olduğu gibi tasvir eden, nesnenin nasıl olması gerektiğini değil, ne olduğunu belirlemek isteyen kimselerdir. Dolayısıyla sistemleri gereği dind ahlâka karşı çıkarken seküler bir moralite kurmaya çalışılan çelişki yaratıyordu. 2. Bir yandan mekanik işleyen tabiat kanunlarında determinizm, diğer yanda hür ve faziletli insanın savunulması onların diğer bir zorluğu (Hankins, *Science and Enlightenment*, s. 6-7).

XIX. yüzyılda zirve noktasına ulaşmıştır. Bunlar arasından İslâm dünyası-na en çok tesir edenler şöyle sıralanabilir:

İlk sırada yer alan Auguste Comte (1798-1857) üç hal kanunu ile in-sanlık tarihini "dini", "metafizik" ve "pozitif" olmak üzere üç devreye ayı-rarak sonuncusu ile modern çağa referans yapan bir düşündürür.³⁹ İlk defa Comte'un kullandığı⁴⁰ "pozitivizm" kavramı XIX. yüzyılın temel kavramı haline geldiği gibi, tecrübi bilim de yegâne evrensel gerçek olarak takdim edilmeye başlanmıştır. Pozitif felsefe bütün olayları tabii kanunlara bağlar ve sebeplerinin araştırılmasını anlamsız bulur. Zira sadece gördüğünü nak-leden tabii bilim, her problemi çözebilecek güce sahip olduğu gibi, bütün toplumlar için geçerli evrensel kanunlar da koyar.⁴¹ Comte, sisteminin ge-regi olarak bütün dinleri reddetmesine karşın, kültürel boşluğu kapatmak için kendisi de yeni bir din kurma ihtiyacını hissetmiştir. "İnsanlık dini" adını verdiği bu yeni dinin esas bilim, temel hedefi de düzen ve ilerlemedir (or-dre et progrès). Comte'a göre bilim ve teoloji arasında uyuma söz konusu değildir.⁴² Ayrıca ahlâk dinden ayrılmalı, tabii bir ahlâk sistemi oluşturul-malıdır.⁴³ Pozitivizm, felsefi akım olarak Fransa ve Avrupa'da XIX. yüzyı-lın ikinci yarısında etkili olmuş, Latin Amerika ve Ortadoğu'da XX. yüzyı-lın ortalarına kadar tesirini sürdürmüştür. Bununla beraber çağdaş Batı, poz-iivist temellerin izlerini taşımaya devam etmiştir. Günlük hayat halen bilim ve teknoloji ile çevrili olup her şey rasyonel mantıkla ve mekanik model-lerle izah edilmektedir.

XIX. yüzyılın diğer etkili kişisi Charles Darwin (1809-1882) ise *The Origin of Species* (1859) adlı kitabıyla Darwinizm olarak ün yapan modern evrim nazariyesini kurmuştur. Daha önce evrim fikri biliniyorsa da Darwin yeni gözlem ve deliller üzerinde durmuş, ayrıca tabii seleksiyon teorisini evrim fikrine dahil etmiştir.⁴⁴ Onun yaptığı şey canlıların gelişiminde bir mekaniz-ma kurmak, böylece önceki modern düşünürler tarafından cansız tabiatla ilgili olarak hücum edilen Aristo'nun sebep kategorisini canlı hayatta da ortadan kaldırmaktır. Darwinizm'e itirazlar daha onun hayatında yapılmaya başlanmısa da,⁴⁵ bu teori modern dünyada büyük etkiler yapmıştır. Dar-win, türler arasında acımasız bir savaşın bulunduğunu ileri sürerek varlıkların ancak güç ve kuvvetleriyle ayakta durabildiği neticesine varmış, böyle bir tabiat düzeninde merhametli bir Tanrı inancına kendisini ikna edememiştir.

39 Comte, *Discours sur l'esprit positif*, s. 2-29.

40 Korfaleci, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 14-15.

41 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, s. 233. Araştır-macılar pozitivism ile modern bilimin kurucuları arasında bağlantı olduğunu vurgularlar (Kre-mer-Martelli, "Positivism", s. 459).

42 Comte, *Discours sur l'esprit positif*, s. 50-62.

43 Comte, a.g.e., s. 102-110. Pozitivist dinin ayrılmaları için bk. Comte, *Pozitivizm İlmihali*, s. 3

vd.; Korfaleci, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 33-41.

44 Tabii seleksiyon fikri, dayanak ve delilleri üzerinde ayrıntılı bilgi için bk. Gayon, *Darwin et*

l'après Darwin, s. 67-94.

45 Eleştirenlerden birisi F. Jenkin'dir (Gayon, a.g.e., s. 95 vd.).

Canlılar sisteminde düzen değil düzensizlik ve tesadüf görmeye başladığı için eskiden sahip olduğu tanrı ve din inancından uzaklaşmıştır. Tanınmış ateistlerden Julian Huxley, Newton'un yıldızları yöneten bir Tanrı'ya ortadan kaldırı-lğını gösterdiğini, Darwin'in ise hayatı idare eden Tanrı'yı ortadan kaldırı-lğını söyler.⁴⁶ Üstün canlı olarak yaratılan insanı basite indirerek dinin ve teist-filozofların tabiatı gaye prensibine karşı materyalistlere malzeme hazırlayan Darwin'in kitabı yayınlandığı zaman "Darwin, Kırâb-ı Mukaddes'i çü-rüttü" sözü söylenmeye başlanmıştır. Zira her ne kadar dini metinler hak-kında bir kanaat belirtmemişse de evrim teorisi Tevrat'ın Tekvîn bölümüne tamamen ters düşüyordu. Darwin'in bilimsel sonuç diye takdim edilen gö-rüşleri, insanı Allah'ın kıymetli yaratığı değil tabiatın başarılı ve gelişmiş bir hayvanından ibaret görüyor, bu da pozitif maddeci anlayışı destekliyordu.

Görüşleri kendinden sonra ideolojik yansımalar gösteren Karl Marx (1818-1883) felsefeyi tarihi ve sosyal hadiselerle aktarmak isteyen radikal anlayı-şa sahip bir kişidir. Hegel'in etkisiyle, "tarih"i düzenli ilerleme esasına da-yalı safhalara ayıran Marx, *Communist Manifesto* ve *Das Kapital* adlı eser-lerinde kapitalist sistemin çelişkileri sebebiyle çökeceğini ve zorunlu olarak yerini sosyalizme bırakacağını savunarak tarihin materyalist yorumunu yap-mıştır. Hegel'in diyalektiğini materyalizm ile uzlaştırarak her şeyi maddeye dayandıran pozitivist bir sistem kuran düşünür, diyalektik materyalizmi üç kanun (Nücel değişimlerin nitel sıçrama ve devrimlere dönüşmesi, zıtların birliği ve nefyin nefyi) üzerine temellendirip bunları ferdî ve toplumsal ha-diselere de genelleştirmiş, böylece tabii ve sosyal olaylarda zorunlu değiş-i-me dayalı bir determinizm ortaya çıkarmıştır. Felsefe, ahlâk ve din gibi "üst yapı"nın bütün inanç ve kurumları, maddî güç için yapılan mücadelelerin neticesi olup politik ve ekonomik şartlar tarafından belirlenir.⁴⁷ Ekonomiyi alt yapı olarak görüp, dışındaki her şeyi onun bir yansıması sayan bu tür bir genelleme ve dogmatizm, diğer fenomenler gibi dini de kitleleri pasifize etmek için kullanılan bir araç olarak görmüştür. Nitekim Marx'ın Yeni He-gelci Alman ateistlerinin tesiriyle geliştirdiği düşüncesine göre Tanrı, insa-nın idealize ettiği kendi imajından başka bir şey değildir. Yani kendisinin olması gereken halini; başka bir deyişle süpermeni yansıtan hayali bir tas-virden ibarettir. Halbuki kişi insanlığına geri dönmeli ve kendisini esarete alacak her şeyden kurtulmalıdır.⁴⁸ Marx ayrıca boş konuşmalar diye nitele-le-diği felsefe yerine pratik gelişmenin temsilcisi saydığı pozitif bilimi sürekli öne çıkarmıştır.⁴⁹

XIX. yüzyılın diğer bir ürünü olan "psikanaliz teorisi"nin sahibi Sigmund Freud (1856-1939) Aydınlanma profesini devam ettirerek insan şuurunu

46 Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, s. 279-280.

47 Stromberg, a.g.e., s. 296 vd.; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 463.

48 Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, s. 99-100.

49 Marx-Engels, *German Ideology*'den naklen Tucker, a.g.e., s. 179.

da akif araştırma alanına çekmiştir. Ahlakî ve dinî his ve değerleri benliğin gelişmiş reaksiyon ve güdülerinden ibaret sayan Freud'un psikanalizi modern düşüncenin "determinizm" ilkesi ile Darwinizm'in "iğgüdü" ve "evrim" kavramlarından etkilenmiştir. İnsan şahsiyetinin ön şuur, şuur ve şuur altıdan oluştuğunu söyleyen Freud, şuur altına büyük önem vermiş⁵⁰ şahsiyeti kısımlara (id, ego ve superego) ayırarak şahsiyetin gelişmesinde doğum ve çocukluktan başlayarak "cinsel hazz"ın rolü üzerinde durmuştur. Erkek çocukların annelerine, kız çocuklarının ise babalarına üç yaşlarından itibaren eğilim gösterdikleri, annebabalarına rekabet ve düşmanlık duygusu beslediklerini savunarak sevgiyi cinsellikle özdeşleştirmiştir.⁵¹ Psikanalizciler, serbest çağrışım metodu adı verilen bir metotla, kişiyi olabildiğince konuşarak çocukluktaki ilişkilerini hatırlamasını sağlayan bir tedavi şekli geliştirmişlerse de bunda pek başarılı sonuçlar elde edememiş, çeşitli eleştirilere mâruz kalmışlardır.

Görülüyor ki XIX. yüzyılda Batı'nın entellektüel çevrelerinde materyalist/pozitivist akımlar vasıtasıyla seküler anlayış, agnostisizm ve şüphecilik yayılmıştır. Her ne kadar modernleşme sürecinde farklı görüşler, Pascal, Kierkegaard ve Bergson gibi muhafazakâr düşünürler de mevcuttu. Ancak bunların süreci değiştirecek veya yön verecek kadar bir etkileri görülmedi. Din ve modern toplum arasındaki münasebeti yeniden düzenleyen "secularization" faaliyetinin endüstri devrimini, şehirleşme ve makine hayatının şartları ile de hız kazandı.⁵² Bilim adamlarının herşeyin akıf bir yorumunu elde etmenin ötesinde başka bir tutkuları kalmadı.⁵³ Pozitif-seküler zihniyetin yerleşmesine, bir akım veya ideolojiye öncülük etmekten çok ferdi olarak tesir eden başka şahsiyetler de vardır.⁵⁴ Ancak çalışmanın sınırlarını zorlamaması için bunların her birinin görüş ve etkilerine girmeye gerek yoktur.

Batı dünyasındaki modern düşünce bu seyrile devam edip XIX. yüzyılda katı pozitivist akımları doğurduğu sırada, İslâm dünyası da fiili bir değişimi sürecine girmiş, kendisini zorlayan dışındaki bu dünyadan yararlanma niyetini göstermeye başlamıştı. Ancak bu sırada müslümanlar, Abbasiler'in ilk yıllarında olduğu gibi güçlü bir konumda olmayıp, çeşitli problemler içinde, toprak kaybeden ve âdeta herhangi bir dayanak arayan zayıf bir durumda bulunuyordu. Nitekim bu karşılaşmada XIX. yüzyılın Batılı entelektüelleri

50 Topçu, "Takdim" Freud Şifası, s. xi.

51 Topçu, a.g.m., s. xiv-xvi. Freud'un bu düşünceleri XX. yüzyılda erotizmin yaygınlaşması sosyal çocukların ortaya çıkmasına etkili olmuştur.

52 Chadwick, *The Secularization*, s. 264.

53 Gilson *Tanrı ve Felsefe*, s. 75. Halbuki bazı seyyahinlerin aklın sınırları içine girmeyiş, varlığın, pozitifist anlamda bilimsel izahlara açıkça direndiğini ifade etmektedir.

54 İngiltere'de *History of the Conflict between Religion and Science* (Türkiye'de Ahmed Midhat Efendi tarafından *Nizâm ü'd-din* diye çevrilen) eserine J. W. Draper (1811-1882), Almanya'da *Kraft und Stoff* (Türkiye'de Bahâ Tevâfik tarafından Fransızca'dan *Madde ve Kuvvet* diye çevrilen) eserine L. Büchner (1824-1899) ve Fransa'da çeşitli eserleriyle tathil ve filolojik bilimselliği savunan E. Renan (1822-1892) bunlardan bazılarıdır.

ile kendi isimleriyle şöhrat bulan akımları, İslâm dünyasının bir kısmı aydınlarını doğrudan etki alanına çekmeyi başardı. Bundan sonraki başlıkta ele alınacağı üzere Batıcı olarak bilinen aydınlar büyük oranda bunların tesiri altında, söz konusu görüşleri nihai bilim telakki ederek derhal alınmalarını, dinî muhafazakârlığın müslümanları geri bıraktığını savundular. Ayrıca askerî ve teknik eğitim başta olmak üzere edebiyat, sanat ve fıkri bir Batılılaşma kampanyası yönünde fazla bir tereddüt göstermediler. Bunun sonucunda materyalizm pozitivism ve darwinizm gibi İslâm dininin inanç esaslarını tehdit eden akımlar İslâm dünyasına sızmaya ve müslümanların kafalarını kurcalamaya muvaffak oldu. İslâmcı aydınların da dolaylı olarak bu ortamdan etkilenerek, Comte ya da Darwin'e referansları vâki ise de, onlar düşünceden çok Batı'nın bilim ve teknolojiye vurgu yaptılar.

Aşağıdaki başlıkta İslâm âleminin yüz yüze geldiği bu merhale tanıtılıp, yukarıda özetle anlatılan Batı düşüncesinden aydınların hangi ölçü ve boyutlarda etkilendiği ve sonuçları ele alınacaktır. Sonra da müslüman ilim adamlarının Batı'ya karşı tavırları ve bu konudaki iç tartışmalar üzerinde durulacak, böylece kelimada yenilik talebinin hangi şartlarda çıktığı tesbit edilmeye çalışılacaktır.

II

İSLÂM DÜNYASINDA DEĞİŞİM VE BATILILAŞMA

A) Batı ile Kültürel Temasların Başlaması

Osmanlı idaresi, ilk dönemlerdeki ilmi canlılığı devam ettirememesine rağmen, askerî başarılar ve sosyomoral müesseselerle gücünü kabul ettirmiş, Akdeniz ve Karadeniz'i içine alacak şekilde Orta Avrupa'ya kadar hâkimiyet kurmuştu. Ancak öğretim programlarında belli bir dönemden sonra müsbet ve tabii ilimler ile felsefenin ihmal edilmesi,⁵⁵ erken sayılabilecek bir zamandan itibaren bir kısım müellifler tarafından şikâyet konusu edilmeye başlandı. İlim adamları tarafından bu tür serzenişlerin dile getirildiği yılların akabinde askerî yenilgilerin baş göstermesi ve 1699 yılında Karlofça Antlaşması'nın yapılması ile Osmanlı tarihinde başansızlık psikolojisinin

55 Kâtip Celebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 680; a.m.f., *Mizânü't-tâhik*, s. 21; Gelibolulu Mustafa Âli, *Nusha-ı Âlâ's-sâdır*, I, 174-177; kırs. M. İhsanî, "Osmanlı İlmîye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar)", s. 281-282; Osmanlılar'daki gerilemeyi müşahade edebilen kişilerle ilgili olarak ayrıca bk. Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *IS*, I/1, 1962, s. 71-87. Osmanlılar'ın son dönem fikir adamlarından Said Halim Paşa da İslâm dünyasının gülgide tabii inceleme ve araştırma görevine karşı ilgisiz kaldığını ıleri sürerek müslümanların bir dönemden sonra sadece şer'î ilimlerle yetinip diğer sahaları ihmal etmelerini en önemli yanlışları olarak görür (*Notes pour servir à la Réforme de la Société Musulmane*, s. 17).

hâkim olduğu bir döneme girildi. Artık fetih ve askerî seferler dışında Batı'nın diğer yönlerine de ilgi duyulmaya başlandı. Nitekim 1721 yılında Fransa'ya özel bir elçi (Yirmisekiz Mehmed Çelebi) gönderildi ve 1726'da matbaa kuruldu. Mağlûbiyetlerin devam etmesi ve en önemlisi Ruslar'la yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) ile Kırım gibi nüfusunun büyük çoğunluğu müslüman olan bir toprak parçasının ilk defa kaybedilmesi, idarecilerde bir şeylerin değişmesi gerektiği kanaatini iyice hâkim kılmaya başladı. Aynı yıllarda dış devletlere sürekli elçilik geleneği de başlatılarak 1793'te Londra ve 1797'de Paris'e ilk elçiler gönderildi.⁵⁶ Bu arada 1789 ihtilâlinin sempati kazanma ve fikirlerini yayma isteği, Fransız hükümetini İstanbul'da matbaa kurma ve yayın faaliyetlerinde bulunmaya sevk ediyordu.⁵⁷

II. Mahmud döneminde (1808-1839) getirilen pek çok yeniliklerle hızlanan değişim hareketi, Mustafa Reşid Paşa tarafından Abdülmecid'in tahta çıktığı 1255 (1839) senesinde ilân edilen Tanzimat Fermanı ile resmîyet kazandı. Paris İnsan Hakları Beyannâmesi'nin (1789) bazı maddelerini ihtiva eden ferman, 1876'da "Kanûn-ı Esâsî"nin (anayasa) ilân edilmesine kadar giden ve idarî düzenlemelerin ötesinde bir yeniden yapılanma süreci başlatmış oldu. Çeşitli Batı şehirlerinde kalan kişilerin Avrupa'ya hayranlıklarını, orada gördükleri terakki, ulûm, fînun, usul, tâlim, intizam, temizlik ve "sivilizasyon"u övmeleri ilgi ve merakı artırdı.⁵⁸ Bunun üzerine Batı'ya daha iyi tanıma amacıyla Fransa'ya öğrenci gönderildi. Avrupa'nın üstün lüğünün "ulûm ve fînun"dan geldiği kanaati hâkim olmaya başlayınca XIX. yüzyılın başlarında başta İshak Efendi'nin (ö. 1834) olmak üzere modern fen ve riyâziye konularında eserler basılmaya başlandı.⁵⁹ Şu da var ki, Osmanlı Devleti ve Tanzimat yöneticileri, Batı ile rekabet edilebile gyesiyle onların ilmine yönelirken işin yalnızca sathî tarafında kaldı. Aynı görüşü Avusturya başbakanlığı yapan Prens Metternich, paylaşıyor ve Osmanlılar'ın söz konusu dönemde Avrupalılar'ın çeşitli ilimlerdeki düşünce temellerinden ziyade, bu ilimlerin pratik neticelerini dikkate aldıklarını ifade eder.⁶⁰ Nitekim astronomide Copernicus'un kitapları yerine rasathâne teknik bilgileri içeren zîclerin tercüme ettirilmesi bu görüşü doğrulamaktadır. Bundan hareketle, Osmanlılar'ın değişim sürecinde bazı ihtiyaçları karşılayacak bilgileri

56 Kuran, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kurulması ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri*, s. 15 ve 25.

57 Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, s. 63-64.

58 Sadık Rıfat Paşa, *"Avrupa Ahvâline Dair Risâle" Mütehabbatı, Asâr*, s. 1-12; Mustafa Sâmî Efendi, *Avrupa Risâlesi*, s. 30-37. Bu kişiler için ayrıca bk. Tâncınar, XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 88-96; Mardin, *The Genesis*, s. 169-195.

59 İshak Efendi'nin *Mecmua-i Ulûm-ı Rıyâziye* adlı dört ciltlik önemli eseri ilk defa 1831-38 yılları arasında İstanbula basılmıştır (bk. İhsanoğlu, *Başhoca İshak Efendi, Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989). 1862 yılında "Cent'iyyet-i İlmîyye-i Osmaniyye" tarafından *Mecmua-i Fûnûn* adıyla ilk Türkçe ilmi dergi de yayımlandı.

60 bk. Metternich, *"Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında"*, s. 703-708.

elde etmek istemişlerse de bir bilim zihniyeti ve araştırma ruhunu oluşturma-dıkları kanaati⁶¹ geçerliliğini muhafaza etmektedir.

Tanzimat'ın eğitim politikası belirgin olarak 1860'larda sonuçlarını vermeye başladı ve daha önce faaliyete başlayan diğer dinlerin muhtelif cemaatlerine ait yabancı okullar bu dönemde hızla ülke sathına yayıldı.⁶² Bu dönemde Batılı yazarların edebî eserlerinden yapılan çeviriler de hız kazan-dı. Bilinen ilk çeviriler Münif Paşa'nın *Muhtevât-ı Hikemiye* adıyla Fénélon, Fontenelle ve Voltaire'in seçme parçalarından yaptığı kısmi tercüme, Şinâsî'nin *Tercüme-i Manzûme* ad altında yaptığı şiir tercümeleri ile Yûsuf Kâmil Paşa'nın *Telâmaque* tercümesidir. Daha sonra Montesquieu, Victor Hugo ve Rousseau'nun bazı edebiyat, siyaset ve düşünce kitapları çevrildi.⁶³

Tanzimat döneminde ıslahat hareketleri içindeki diğer bir önemli girişim şüphesiz kanunlaşırma yönünde atılan adımdır. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) başkanlığında bir komisyon tarafından yedi yılda hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* 1293'te (1876) tamamlandı. Osmanlı tarihine Abdülhamid dönemi olarak geçen 33 yıllık zaman zarfında da, bir yandan kendisi de Tanzimat fikirleriyle beslenmiş olan sultanın gerçekleştirdiği düzenlemeler,⁶⁴ diğer yandan muhaliflerin gizli ve açık gayretleri ile modernleşme çabaları devam etti. Öte yandan yönetim karşıtı şair ve yazarlardan oluşan *Servet-i Fûnûn* dergisi, kısa ömrüne rağmen bir ekol haline geldi. Dergi edebiyatın yanında felsefi konulara da yer vererek çeşitli kavram ve düşüncelerin tanınmasına imkân sağladı.⁶⁵

Diğer taraftan XVIII. yüzyıl sonlarında Batı ile daha yakın temas durumunda kalan İslâm coğrafyası Mısır olmuştur. Napolyon'un Mısır'ı işgali (1798-1801) İslâm dünyasında yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilir.⁶⁶ Her ne kadar daha erken dönemde Endonezya adaları Hollandalılar tarafından ve Hindistan yarımadasının bir kısmı İngilizler'ce iktisaden sömürleştirilmeye başlanmışsa da, bu yerler İslâm dünyasının merkezi sayılmadığı için çok büyük değişim ve çalkantılara sebep olmamıştır. Mısırlı tarihçi Ceberî (1756-1825) Napolyon işgalini anlatırken, Fransızlar'a kuşkuyla bakmasına rağmen, onların kurduğu enstitüden (*Institute d'Egypte*), oradaki resim, harita, kitaplardan, ayrıca araştırmacılarıdaki çalışma şevki ve gayretten övgüyle bahseder.⁶⁷

61 İhsanoğlu, *"Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı"*, s. 389, 391.

62 Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, s. 132.

63 Tercüme hareketi ve çevirilen kitapların listesi için bk. Akbayan, *"Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri"*, s. 447-451.

64 Lewis, *The Emergence*, s. 178 vd.

65 Ahmet İhsan tarafından kurulan ve Batı'dan çeşitli çeviriler yayımlayan *Servet-i Fûnûn* için bk. Enûsal (nscr.), *"Servet-i Fûnûn'un Tarihçesi"*, *Kütüphanelikle İlgili Osmanlıca Meinler ve Belgeler*, I, 201-214.

66 Hitti, *The History of Arab People*, s. 745; Abu Rabi, *"Reflections"*, s. 46; İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 8.

67 Ceberî, *Tarihü 'Acâlibi' Asâr ilâ-terâcim ve 'ahbâr*, II, 233-236.

İşgal üzerine Osmanlı idaresi tarafından Mısır'a gönderilen, ancak Napolyon'un çekilmesinden sonra kontrolü ele alıp müstakil bir idareyle uzun süre (1805-1849) iş başında kalan Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın iktisadî, sosyal ve eğitim düzeninde büyük değişiklikler yapmış ve tarihçiler tarafından modern Mısır'ın kurucusu kabul edilir. Askerî bir güç olmak için maddî üstünlüğün gerektigine inanan paşa, okuma ve yazması bulunmadığı halde başta eğitim olmak üzere Mısır'ı çok yönlü bir hareketliliğin içine soktu. 1820'lerin başında Napolyon'un bıraktığı makinelerle Bulak'ta bir matbaa tesis ettiği gibi,⁶⁸ çeşitli askerî, mühendislik ve tıp okulları açtı.⁶⁹ Söz konusu okullar için önce Fransa'dan subay hekim ve mühendis getirterek onların rehberliğinde yeni bir ordu ve donanma kurdu, sonra da Paris'e Mısırlı öğrenciler göndermeye başladı.⁷⁰ Bütün bu faaliyetlere ilâve olarak 1835'te bir tercüme ve dil okulu (Medresetü'l-elsün) kurularak çeşitli dillerde tercüme heyetleri oluşturuldu.⁷¹

Öğrenci kafesi ile beraber din görevlisi olarak Fransa'ya gönderilen ve dil öğrenerek dönen Ezherli Rifaa et-Tahtâvî'nin (1801-1873) teşvik edici görüşlerinin de katkısıyla Batı'nın bilim ve teknolojisini XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Mısır'da ilgi odağı haline geldi ve Fransız eğitim modeline göre birçok okul açıldı.⁷² Mehmed Ali Paşa'nın ölümünden sonra yavaşla-yan Batılılaşma faaliyetleri torunu Hıdiv İsmail Paşa döneminde (1863-1879) teknik ve sosyal alanlarda hızlandı. 1872 yılında din ve fen ilimlerini bir arada toplayan Dârü'lülmüfessid'e geçirdi, ayrıca Ezher'in öğretim programı bakımından yenileştirilmesi çalışmaları başlatıldı. Ayrıca Kahire'de, Paris'teki Bibliothèque Nationale örnek alınarak Hıdiv Kütüphanesi (Dârü'l-kütüb) tesis edildi. Misyoner okullarının da kurulduğu⁷³ uzun süreli Fransız hâkimiyetinden sonra, Mısır 1882'de bu sefer İngiliz işgaline uğradı. Bu dönemde edebiyat, sanat ve düşünce alanlarında tercüme daha da çoğaldı.⁷⁴

68 Bulak Matbaası ve Mehmed Ali Paşa zamanındaki yayım faaliyetleri ve basılan kitaplar (570 adet) için bk. Cheng Hsiang, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt*, s. 22 vd.

69 Mehmed Ali Paşa idaresindeki Kahire'de modern teknik ve askerî okulların açılması İstanbul'dan daha erken tarihlere tekabül eder. Bunlar arasında 1827'de açılan Tıp Okulu ilk sırayı alır.

70 Bu konudaki diğer bilgiler ve gönderilen öğrenciler için bk. Abdel-malek, *Idéologie et renouveau*, s. 119-128.

71 Çok fazla yabancı eserlerin tercüme edildiği bu merkez Mısır'ın sonraki yirmi senesinde eğitim ve kültür faaliyetlerine etki eden müesseselerin başında gelir. Okulun ilk öğrencilerini daha çok Ezher mensupları oluşturuyordu. Söz konusu tercüme hareketi, tercüme edilen kitaplar ve mühterimler için bk. Şeyyâ, *Târîhu'l-terceme ve'l-hareketi's-sekâliyye fî asrî Muhammed 'Alî*, s. 45 vd. (Aynı bir liste, ekler kısmı s. 7-36 arasındadır).

72 Okullarla ilgili bk. Abdel-malek, a.g.e., s. 145-163.

73 Abdel-Malek, *Idéologie et renouveau*, s. 152-153. Bu konuda Cîrcîs Selâme'nin müstakil çalışmasına da bakılabilir (*Târîhu'l-terceme ve'l-hareketi fî Mısır fî'l-karneyni'l-âsi-şer ve'l-âhîr*, Kahire 1963). O dönemde kurulan okullar arasında daha sonra Amerikan üniversitelerine dönmüş Mısır ve Suriye'deki Protestan kolejlerini de zikretmek gerekir. Fransızlar'ın Beyrut'ta kurduğu Cluzviller'e ait diğer önemli bir kolej de bugün St. Josef Üniversitesi'dir.

74 Bunlar arasında Ahmed Ferîdî Zağlûl'un Fénelon, Rousseau, Benham, Demolins ve Gustave le Bon'dan yaptığı tercüme çalışmaları göze çarpmaktadır. Mısır'la yakın ilişki içinde olan Suriye ve Lübnan'da ise Batı kültürünün yayılmasında hristiyan Araplar'ın ve özellikle Mârtûnîler'in büyük tesiri vardır. Butrus el-Bustânî'nin (1819-1883) 1876'da çıkarmaya başladığı Arapça ansiklopedi (*Daîretü'l-ma'ârif*) XIX. yüzyıl sonlarının Batı türündeki yayım faaliyetleri arasında en geniş çaplı olanıdır.

Hindistanlı müslümanların Batı'la yüzyüze gelmelerinin ise daha erken başladığı ve daha uzun süre devam ettiği yukarıda belirtilmişti. XVII. yüzyılın başlarından itibaren iktisadî gayelerle kurdukları East Indian Company sistemini Moğol İmparatorluğu çökmeye başladıkdan sonra genişleten İngilizler'in, Hindistan'ın yerleşik yapısına ve müslümanların sosyal-hukukî hayatına müdahale etmeleri üzerine 1857 senesinde Hindu-müslüman ittifakıyla yapılan mücadelenin başarısızlıkla sonuçlanması, siyasî hâkimiyetin de İngiltere'ye geçmesine sebep oldu ve bir İngiliz hükümeti kuruldu. Bu mağlûbiyet, harekete öncülük eden müslüman âlimlerin hareket ve düşünce tarzlarını büyük ölçüde etkiledi. Liderlerin bir kısmı Hindistan'ı terketti, diğerleri ise İngilizler'in üstünlüğünü görekerek vâkıayı kabullenmek ve onlarla iş birliği yapmak zorunda kaldı.⁷⁵ İngiliz idaresi ile uyum içinde olmayı müslümanların menfaatine görenlerin başında "sir" unvanı alan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) gelir. 1857 ayaklanması sonrası, mağlûbiyetten istifade etmek isteyen ve bir buçuk yıl kadar İngiltere'de kalan Seyyid Ahmed Han, müslümanların Batı'daki modern bilim ve eğitimi benimseyip İslâm'ın prensipleriyle kaynaştırmak zorunda olduklarını, aksi takdirde tarihe karışacaklarını iddia etti.⁷⁶

İngiliz hâkimiyeti ile beraber hukuk sistemi değiştirildiği gibi yeni bir mali sistem kuruldu.⁷⁷ Yoğun bir misyoner faaliyetinin başladığı Hindistan'da İngilizce resmi kültür dili haline getirildi⁷⁸ ve çeşitli yerlerde bu dilde eğitim yapan kolejler müslümanların bu okullarda öğrenim görmesi teşvik edildi.⁷⁹ Dil eğitimi yapanların dışında İslâmî ilimlerde de okulların tesis edilmesi kararlaştırıldı. Modern bir metotla öğretim yapmayı hedefleyen ve daha sonra üniversiteye dönüşen Aligarî Muhammadan Anglo-İşlahî College (1875) bu gayretin en önemli adımı olmuştur.⁸⁰ İngilizce bilen aydınların oluşturduğu National Muhammadan Association ve Literary and Scientific Society'den başka çeşitli şehirlerdeki mahallî teşkilâtlar da İslâmî kültürün gelişmesi yanında Batı'ya yönelmede rol oynadılar. Ayrıca 1870'lerden itibaren yayım faaliyetleri hız kazandı. Seyyid Ahmed Han'ın

75 Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, s. 113; Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 722-723. İngilizlere destek veren kişiler için ayrıca bk. Hardy, *The Muslims of British India*, s. 78, bu dönemde Hindistan müslümanlarının Osmanlı Devleti ile münasebetleri için bk. Özcan, *Pan İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, s. 24-32.

76 Bu tutumunun sebepleri için bk. Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 63-65.

77 Lapidus, *A History of Indo-Pakistan*, II, 218-219.

78 Ali, *A New History of Indo-Pakistan*, s. 723.

79 Hardy, *The Muslims*, s. 85.

80 Aligarî Koleji'ne muhalif olarak muhafazakâr görüşlü Muhammed Kâsim Nânevî'ni önderliğinde Diyyubend Medresesi kurulmuş, bilâhaza bu ikisinden daha ilümlü bir yaklaşımla Lektör'ün Şifâi Nû'mânî tarafından Nedvetü'l-ülemâ tesis edilmiştir. Ayrıca Bîrûnîler ve Süddîk Hasan Han'ın "Ehl-i Hadis" olarak anılan cemaati mevcuttur (bk. Metcali, *Islamic Revival in British India: Deoband*, s. 87 vd.; 264 vd.; Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 103-122).

yönetiminde bir tercüme cemiyeti oluşturularak, Urduca-İngilizce bir gazete (*Aligarh Institute Gazette*) çıkarıldı.⁸¹ Daha da önemlisi, 1886 yılında eğitim alanındaki gelişmeleri takip etmek ve Batı bilimini teşvik etmek gayesiyle The Mohammedi Educational Conference kuruldu.⁸² XIX. yüzyıl Batı hümanizm ve rasyonalizminin etkisinde bulunan Çirak Ali (1844-1895) ve Seyyid Emîr Ali (1849-1928) gibi şahsiyetler tarafından İslâm'daki sosyal ve hukukî kavram ve kurumların yeni durumları göre anlaşılması gerektiği savunuldu. Böylece sosyal reformlar konusu Hindistan'ın en önemli gündemi haline geldi.

B) Batı'nın Müslüman Âlimlerin Gündemine Girmesi

İslâm dünyasının içine girdiği bu süreç, bir vâkıa olarak Batı'yı ve Batı kültürünün meşruiyeti meselesini İslâm fikir dünyasının ana meselesi haline getirmiştir. İslâm âleminin, entelektüel bağlamda Batı'yı tanınması, karşı karşıya geldikten sonra iki safhada vuku bulmuştur. Birincisi çeşitli vesilelerle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve müslüman aydınların Batı'ya, geliştirdiği teknoloji, idarî yapı, askerî donanım ve diğer imkânlarla tanınmasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ortaları ve hatta son çeyreğine kadar, Hint âlimlerinin İngilizler'e karşı mücadeleleri hariç, İslâm dünyasındaki ilim adamı ve aydınların genelde Batı'ya doğru bir sempati ve hayranlık duydukları görülmektedir.⁸³ İkinci safhada ise Batılı güçlerin giderek İslâm coğrafyasına fiili müdahaleler yaptıkları, siyasi nüfuz veya iktisadi sömürî gayeleri taşıdıkları farkedilmiş, başka bir deyişle Batı'nın bir diğer yüzü görülmeye başlanmıştır. Her iki safha için bu başlık altında verilecek örnekler Batı'da bizzat kalarak Batı medeniyeti hakkında doğrudan bilgi ve görüş sahibi olanlar arasından seçilmiştir.

İlk safhayı etkili bir şekilde başlatan kişi Rıfâa Râfi et-Tahtâvî'dir (1801-1873). Paris'e giden ilk öğrenci kaflesine (1826-1831) din görevlisi olarak katılan Tahtâvî, orada bulunduğu sırada Fransız Aydınlanma düşüncülerinden etkilenmiş,⁸⁴ Mısır'a döndükten sonra yazdığı Paris hatıraları (*Tahîsâtü'l-ibriz fî tahrîsî Barîz*), ve Fransızca'dan yaptığı tercümelemlerle Mısır aydınlarının dikkatini Batı'ya yönelten kişi olmuştur.⁸⁵ Tahtâvî, Paris'teki hocası Chevalier nezaretinde Voltaire, Racine, Rousseau, Condillac ve Montesquieu'nün eserlerini okumuş,⁸⁶ ayrıca sonuncusunun *L'esprit des lois*

81 Hardy, *The Muslims*, s. 102-103.

82 Abbot, *Islam and Pakistan*, s. 124.

83 Batı'ya karşı duyulan hayranlık şiir ve mısralarla da dile getirilmiştir. Muhafazakâr Ziyâ Paşa (1825-1880), "Diyâr-ı küfrü gezdim, beldeler, kâşaneler gördüm / Doluşum mülk-i İslâm'ı, bütün vîraneler gördüm", demiştir (Akşüz, *Batı Tahririnde Türk Şiiri Antolojisi*, s. 28).

84 Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 69.

85 Tahtâvî'nin *Tahîsâtü'l-ibriz*'i Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Rüstem Besim Efendi tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir (*Tercüme-i Tahîsâtü'l-ibriz*, Bulak 1255).

86 Tahtâvî, *Tahîsât*, s. 243-244.

adı eserini tercüme etmiştir. Tercüme merkezi başkanlığı da yapan Tahtâvî kitap ve yazılarında Avrupa ülkelerinin matematik, tabii bilimler ve metafizikte en üst seviyeye yükseldiğini ifade ederek Batı medeniyetinin gelişmişliğine övgüler yağdırmıştır.⁸⁷ Ona göre müslüman âlimlerin Avrupa'yı ve onların ilmini bilmesi gerekir, çünkü aslında bu ilmin gerçek kaynağı İslâm'dır.⁸⁸

Bu yönde diğer örnek de Tunuslu Hayreddin Paşa'dır (18207-1889). Askerî bir görevle gittiği Paris'te dört yıl kadar kaldıktan sonra yazdığı *Akve'mü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adlı eserinde⁸⁹ Hayreddin Paşa, ilerlemek isteyen bir milletin Batı'yı yükselten âmilleri adapte etmesi ve toplumsal kanunları uygulaması gerektiğini, aksi takdirde hâkimiyet altına gireceğini savunur.⁹⁰ Eserini, ilim ve siyaset adamlarını İslâm ümmetinin durumunu iyileştirecek bilgi ve diğer kalkınma imkânlarını araştırmaya teşvik, halkı da diğer milletlerin iyi şeylerini almaktan çekinmemeleri hususunda uyarmak gayesiyle yazan⁹¹ Hayreddin Paşa'ya göre Batı'nın terakîsini gerçekleştiren unsur Hristiyanlık değildir, çünkü Hristiyanlık siyasete karışmayıp dünya hayatında zühdi emreden bir dindir. Öyleyse ilim ve sanayide ilerlemeleri, siyasette yapıkları düzenlemeler (tanzimat) ile ticaret ve ziraattaki başarıları ile olmuştur. Bunların temeli de memleketlerinde var olan emniyet ve adalettir.⁹² Dolayısıyla dünyevî maslahatlar için Avrupa'dan alınması gereken esaslar ona göre müminin yitirdiği hikmet türündendir.⁹³

Vâkıa, Tahtâvî ve Hayreddin Paşa'nın şahsında XIX. yüzyılın ilk yarısında söz sahibi olan müslüman mineverter Batı'yı baştan sona bir model olarak görmüyor, araya bir mesafe koyuyorlardı. Fakat Batı'yı değerlendirmelerinde hâkim ton övgüydü. Ancak başta da belirtildiği gibi, Batılı güçlerin özellikle de Fransa ve İngiltere'nin İslâm âlemine yönelik askerî, siyasi ve iktisadi emelleri ortaya çıkıp müslümanların kültürel kimliğine müdahaleleri farkedilince, müslüman düşünürlerin tavrında da bir değişiklik meydana gelmiştir. Batı'ya duyulan hayranlık ve sevginin, XIX. yüzyılın

87 Tahtâvî, *Tahîsât*, s. 61 ve 78-79, ayrıca kırs. Tıbbi, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, s. 59.

88 Tahtâvî'nin görüş ve edkileri ile ilgili biyografi ve daha geniş bilgi için ayrıca bk. Cemaleddin Seyyâl, *Rifâ'a Râfi et-Tahtâvî*, Kahire 1980; M. Amâra, *Rifâ'a et-Tahtâvî: Riddetü'l-tenûr fî'l-asrî'l-hadîs*, Kahire 1984; Delanoë, *Moralistes et politiques musulmans*, II, 383-487.

89 Hayreddin Paşa'nın bu eseri mukaddimesi ile şöhrat yapmış ve bu isimle önce *Réformes nécessaires aux États musulmans* adıyla Fransızca'ya (Paris 1868), sonra da *Mukaddime-i Akve'mü'l-mesâlik* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Abdurrahman Efendi, İstanbul 1296).

90 Hayreddin Paşa, *Akve'mü'l-mesâlik*, s. 223-224.

91 Hayreddin Paşa, a.g.e., s. 89-90.

92 Hayreddin Paşa, a.g.e., s. 97-98.

93 Hayreddin Paşa, a.g.e., s. 90. Hayreddin Paşa'nın görüşleri için ayrıca bk. Ziyâde, *Hayreddin et-Tunisi ve kitabihî Akve'mü'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik*, s. 11 vd.; Çetin, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, s. 64 vd.; Karlıga, *İslahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayreddin Paşa*, s. 55-79; Hourani, *Arabic Thought*, s. 88-95; Mardin, *The Genesis*, s. 385-395; Ahmed Emin, *Zuamâtü'l-İslâm fî 'asrî'l-hadîs*, s. 158-197.

ikinci yarısından itibaren yerini kısmî nefret ve şarlı kabule bıraktığı görülmektedir. Müslüman âlim ve aydınlar, bir yandan müslümanları çeşitli idealler etrafında bir araya getirmeye ve Batı'nın isteklerine karşı durmaya teşvik ederken,⁹⁴ diğer yandan onları Batı'ya bu denli maddî güç sağlayan ilim ve teknikleri almaya, böylece eksikliklerini tamamlamaya yöneltmişlerdir.

Bu ikinci eğilim, 1860'lı yılların hilâfet merkezinde, düşünce alanında önemli bir oluşum haline gelen Yeni Osmanlılar grubunda kendini göstermeye başlamıştır.⁹⁵ Bu grup Batı'nın hür idare sisteminin temel taşları olan Kanûn-ı Esâsî ve meclisî benimsenmekle birlikte, şeriatın içinde kalmak şartıyla kanunlar çıkarılabileceğini veya yeni müesseseler kurulabileceğini savunuyordu.⁹⁶ Bunlar Batı'nın ahlâk ve sosyal kültürüne kapıları kapayıp yalnızca ilim ve sanayide onlardan istifade etmeyi uygun görüyorlardı:

"Medeniyetimizi iletirmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyat-ı ilmiyye ve snâtiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, aşıktan ölenlere acınamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lûgat-ı garibe nazarıyla bakmak gibi belyâât-ı şeytânîyesini istemiyoruz."⁹⁷

Bu dönemin önde gelen şahsiyetlerinden Cemâleddin-i Efgânî de (1839-1897) söz konusu tavrı değiştikliğine bir diğer örnektir. Hayatı boyunca İslâm ülkelerini dolaşarak müslümanların durumunu gören Efgânî, Batı'ya, gerek İslâm topraklarını işgalleriyle gerekse sürgüne gittiği Paris ve ziyaret ettiği Londra'da tanımış,⁹⁸ emperyalizmi İslâm dünyasının varlığını devam ettirebilmesine karşı bir tehlike olarak görmüş ve bu yüzden Batı'ya siyasi

94 Ancak yukarıda temas ettiğimiz Hindistanlı âlimlerden Seyyid Ahmed Han'ın durumunu buradan istisna etmemiz gerekir. Başlangıçta İngilizler'e karşı yapılan harekete katılan fakat hareketin başansız kalması üzerine tavrı değiştirip İngilizler'in yanında yer alan ve onların desteğini kazanan Seyyid, bu şekilde İslâm'a daha iyi hizmet ederek müslümanların ilerlemesine katkıda bulunabileceğini düşünüyordu. Bu teslimiyetçi tavrı dönemin müslüman aydınları tarafından genelde tasvip edilmemiştir.

95 Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 785.

96 Sungu, *a.g.m.*, s. 800 vd. Nâmk Kemal'in, o sırada neşredilen Ernest Renan'ın İslâmîyet ve ilim ile ilgili görüşlerini şiddetle reddedip İslâm-ilim arasında süregelen müsbet ilişkiyi savunduğuna ayrıca işaret etmek gerekir. Bu reddiye, Batı'da çıkan İslâm'a yönelik yayınlara dikkatleri çeviren ilk eserlerden olması açısından önem arzeder (bk. *Küllüyyât-ı Kemâl-i Renan Mûzâ-ânanimesi*, İstanbul 1328). Ziyâ Paşa da bir şiliinde, "İslâm inisi devlete pâbendi-terakkî / Evvel yoğildi işbu ihvayet yeni çıktı" diyerek bu iddialara tepki göstermiştir (bk. *Terkib-i Berd*, X. Akyüz, *Batı Tarihinde Türk Şiir Antolojisi*, s. 36).

97 *İbret*, 13/1'den naklen Haniçoğlu, *Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti*, s. 29. Yeni Osmanlılar'ın görüşlerinin geniş bir analizi için ayrıca bk. Mardin, *The Genesis of the Young Ottoman Thoughts*, s. 283-284.

98 Efgânî üzerinde yapılan en ciddi ve geniş biyografi çalışması Nikki R. Keddie tarafından yapılmıştır (*Seyyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political Biography*, Berkeley 1972). Efgânî'nin görüşleri üzerinde yapılan diğer önemli bir çalışma da Homa Pakdamani'nin, *Djamel ad-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris 1969) adlı eseridir. Ayrıca I. Efgâr ve A. Mehdevî'nin *Documents inédits concernant Seyyid Jamal al-Din Afghani* (Tahran 1963) adıyla yayımladıkları belgeler ile Muhammed Anârâ'nın *el-A'mâlât-ı kâmilât li's-Seyyid Cemâleddin el-Efgânî* (Beirut 1979) adlı Efgânî'nin mevcut eserlerini yeniden neşreden derlemesine de harfataamak gerekir. A. Kudsi-Zadan ise Efgânî'nin eser ve makaleleri ile üzerindeki yapılan çalışmaların bibliyografyasını hazırlamıştır (*Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970).

teslimiyeti reddetmiştir. Bunun yanında içe yönelik olarak İslâm dininin akıl ve bilimle tam anlamıyla uyduğu ve bunu tarihte ispat ettiği mesajını vermiş, ilim ve icthada sarılmaları için müslümanları uyarmayı da görev kabul etmiştir.⁹⁹

C) Batılılaşma Konusunda Tavrı Ayrılığı

Batı'nın kültür ve bilimine yönelik farklı bakış açılan XIX. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasındaki aydınlar arasında yavaş yavaş fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar meydana getirmiştir. Bir tarafta mevcut durumu sorgulamak istemeyenler vardı. Bunlar yeni düşüncelere tamamen kapalı olduklarından mücadele daha çok diğer iki kesim arasında yaşanıyordu. Birinci kesim Batı âlemindeki maddî güç ve nimetleri ön plana çıkararak Batı medeniyetinin örnek alınmasını talep eden aydın ve düşünürlerden oluşuyordu. Bunlar arasında tedricî olarak dinî motifleri ve İslâm'ın tarihî ve kültürel mirasını dışlayan kişiler de mevcuttu. Bu tip kökten Batıcıların karşı etmekte birlikte kapıları sonuna kadar açmayan yenilikçi İslâm âlimleri bulundu. XX. yüzyılın başlarında iyice belirlenmiş bu sallaşma, aynı zamanda İslâm dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi haline gelmiştir. Bu tartışmanın tarafları aşağıda ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Osmanlı merkezinde II. Meşrutiyet'i gerçekleştiren İttihad ve Terakki hâkimiyeti ile idareyi ele alan Jön Türkler başta olmak üzere, 1900'lerin başından itibaren Osmanlı Devleti'nde Batılılaşma çizgisi farklı bir boyut almıştır. Kültürel değerler de dahil olmak üzere her yönüyle Batı medeniyetinin örnek alınmasını savunan¹⁰⁰ ve "terakki" edebilmek için dinî kaygıların bir tarafa bırakılmasını ya da tamamen kişisel yorumlara tâbi tutulmasını isteyen yeni görüşün taraftarları, bilimin her konuda tartışılmaz üstünlüğü ilkesini yenileştirmeye çalıştılar.¹⁰¹ Bu eğilimdeki şahıslardan¹⁰² olan Bâhâ Tevfik

99 Bu konudaki görüşleri için bk. *el-Urretü'l-uşşâ*, s. 85-86; *Journal des Débats*, Paris 18 Mai 1883. Muhammed İbhal, Efgânî'nin İslâm düşünce tarihi ve yaşantısı ile ilgili derin bilgisini tecrübeleriyle birleştirmesinin, kendisini geçmişle gelecek arasında bir köprü haline getirdiğini belirtir. "Eğer onun yorulmak bilmeyen enerjisi bölünmeyip tamamen İslâm'ın inanc ve yaşama sistemine tahsis edilsediydi, İslâm dünyası bugün daha sağlam temeller üzerinde olacaktı" der (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 78).

100 Hüseyin Cahid Meşrutiyet'ten önce yazdığı bir yazısında "İstese de istemesek de Avrupa'ylaşmak zorundayız. Nasil gıyûdümüzü pantolon Avrupa'dan geliyorsa... edebiyatımız da oradan gelecektir" (*Kağalarım'dan naklen Berken, Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 377-378).

101 Haniçoğlu, "Osmanlı Aydınlanma Düşüncesi ve Bilim", s. 186. Şu sözler bu anlayış çok açık bir şekilde dile getirir: "Halbuki İbn Sînâ'nın tıbbıyla sumayı bile kesmeye muktedir olamayacağı-mız gibi Câhiz'in kimyası ve İbn Rüşd'un hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifini yapmayı kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-ı İslâm'ın aşlarıyla uğraşmayı tarih ve âsar-ı atika ulemâsına bırakarak, temeddün ister isek, ulum ve fününu Avrupa medeniyet-i hâziresinden almaliyiz" (Şemseddin Sâmî, "Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslâmiyye Nakli", s. 180-181).

102 Hepsini ele almanın gerektirdiği bu grubun önemli şahsiyetleri arasında çeşitli farklılıklarına rağmen, Beşir Fuad (1867-1921), Salih Zeki (1864-1921), Ahmed Şuaib (1876-1910), Ahmed Rızâ (1859-1930), Prens Sabahaddin (1877-1948), Rıza Tevfik (1868-1949) ve Celâl Nûri (1877-1939) gibi daha başka mütefekkiller düşünülebilir.

(1881-1914) ezeli madde anlayışıyla materyalizmin Türkiye'de fikir babalığı yapan kişidir.¹⁰³ Yine yaptığı tercümelerle bu görüşleri yayan bir diğer kişi Abdullah Cevdet'e (1869-1932)¹⁰⁴ göre artık modern dünyanın tek medeniyeti, ilerlemenin (tefevvük) sembolü olan Avrupa medeniyetidir.¹⁰⁵ Radikal değişim önerileri, ahlâkî ve rasyonel bir din yaklaşımı ile Cumhuriyet dönemi siyaset ve sosyal ilimlerinde etkili hissedilen Ziya Gökalp'e göre de (1876-1924) eski değerlerin yerine, yeni bir hayat tarzında yeni değerlerin konması gerekir.¹⁰⁶

Mısır'da ise durum biraz daha farklı durumda olup Batıcılığı büyük ölçüde Suriye ve Lübnan'dan gelen hristiyanlar temsil etmiştir. Bunlardan Şibli Şümeyyil (1850-1917) modern bilimi ve pozitivist düşünceleri Arap dünyasına tanıtmada büyük bir rol oynayan kişilerden biridir. Dönemin sosyobiolojik görüşlerinden etkilenen Şümeyyil'in *el-Muktefat* dergisinden¹⁰⁷ çıkan yazı ve tercümeleleri çeşitli felsefi akımlara, özellikle de darwinizme

103 L. Buchner'den (1824-1889) *Madde ve Kuşur*'ü (İstanbul, ts., Dersaadet Kütüphanesi) ve E. Heackel'den (1834-1919) *Vahdet-i Mecûdât: Bir Tabiat Âliminin Dini'nin* (İstanbul, ts., Dersaadet Kütüphanesi) tercüme ederek biyolojik materyalizmi yaymaya çalışmıştır. İslâmî kültürü ve Arapça bilgisi olmayan aydınlardan olan Bahâ Tervik için bk. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 365-386; Bolay, *Türkiye'de Ruhî ve Maddî Cevdetin Mücadelesi*, s. 47-88; Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, s. 235-280; İşin, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s. 368-370.

104 Çıkardığı *icthad* dergisi ve eserleriyle ilim câmlarını etkileyen Cevdet, Buchner'den yapılan ilk Türkçe tercüme olan *Fizyolojî-i Telekür*'den başka özellikle R. P. Dozy'den (1820-1885) çevirdiği *Târîh-i İslâmîyet* (Kahire 1908) ile şimşekleri üzerine çekmiştir. Büyük oranda Fransız sosyologu Gustave le Bon'un (1841-1931) etkisinde kalarak onun eserlerini tercüme edip görüşlerini yayıyan Abdullah Cevdet için bk. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981; a. mlf., "Abdullah Cevdet", *DİA*, I, 90-93; Ülken, a.g.e., s. 387-405; Bolay, a.g.e., s. 18, dn. 4; Akgün, a.g.e., s. 378-414; İşin, "Osmanlı Materyalizmi", s. 367-368.

105 "... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gültüyle, dikenliyle iş-ticâs etmek mecburdur" (Abdullah Cevdet'in *icthad*, 89'daki yazısından naklen Lewis, *The Emergence*, s. 236). Araştırmacılar Cevdet ve arkadaşlarının görüşleri ile sonraki Cumhuriyet inkılapları arasında büyük benzerlik ve etkileşim görmektedir (Hanioğlu, a.g.e., s. 405-6; Lewis, a.g.e., s. 267). Kendi grubunca tahayyül edilen fert ve toplum düzeni ile ilgili, özellikle sonraki inkılaplarla karşılaştırmak için bk. Kılıçzâde İsmâil Hakkı (İ. H.), "Pek Uyanık bir Uykur", *icthad*, 55, 21. Şubat 1328, s. 1226-1228 ve 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

106 E. Durkheim'in (1858-1917) takipçisi olduğu gibi şir ve yazılarında A. Comte'un (1798-1857) üç hal kanunu ve insanlık dini tezlerini İma eden görüşler ileri sürer ve sosyolojik evrimine uygun olarak İslâm'daki fıkıhın da serbest yorumunu savunur. Önemli medeniyet fikrinin müslüman milletlerin kendi harslarını (kültür) kaybedip geri kalmalarına neden olduğunu belirterek Türküliyi sosyolojik doktrin olarak gören Gökalp için bk. Ülken, a.g.e., s. 493-543 ve 584-614; Berkes, a.g.e., s. 416-418, 433. Gökalp felsefesi ve etkisi için ayrıca bk. Sharif (nşr.), *A History of Muslim Philosophy* içinde Berkes, "Renaissance in Turkey: Ziya Gökalp and His School", s. 1513-1523; Kongar, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimleri*, I, 29-77.

107 Beyrut'taki Protestan Koleji'nde hocalık yapan Fâris Nimr ve Ya'kûb Sarıfî tarafından 1876 yılında Beyrut'ta çıkarılmaya başlanan, sonra da Kahire'ye taşınan haftalık *el-Muktefat* dergisi modern bilimin bazı konularına ve çeşitli Batılı filozofların görüşlerine yer vererek bunları Arap toplumunda yerleşmesine katkıda bulunmuştur. Zıt görüşlerine rağmen, Batı literatürünü takip edemeyen müslüman düşünürler de modern bilimi tanımadaki *el-Muktefat* dergisinden yararlanmışlardır (İnayet, *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 61-62). *el-Muktefat*'in ilmi muhtevası ve diğer bazı dergiler için bk. Farah, "Awakening Interest in Western Science and Technology in Ottoman Syria", s. 412-414.

Arap dünyasında zemin hazırlamıştır.¹⁰⁸ Aynı şekilde evrim teorisi ve pozitivist bilimin diğer görüşlerini yaymak için çaba sarfeden dönemin bir diğer hristiyan asıllı yazarı Farah Antûn'dur (1874-1922).¹⁰⁹ Ona göre Avrupa ülkelerinin kısmen muvaffak oldukları insanların dinî bağlardan kurtulması devam etmeli ve ilim tamamen dinin yerini almalıdır.¹¹⁰ Mısır'daki müslüman aydınlarından olan İsmâil Mazhar da (1891-1962) gençliğinde bilimsel pozitivistimi benimseyip kendi felsefi ve sosyal görüşlerini bütünüyle Batılı düşünürlerden alan ve Batı medeniyetini insanlığın maddî ve mânevî gelişmesinin en üst seviyesi olarak görenler arasındadır.¹¹¹

Hindistan'a gelince müslümanlar arasında bu türde Batıcı ya da din karşıtı kişilere pek rastlanmamaktadır. Orada da modernist çizgi ve liberal düşünceler XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşmakla birlikte, Türkiye ve Mısır'daki gibi radikal Batıcı olarak takdim edilebilecek şahsiyetler hemen hemen yoktur. Hint kıtasındaki müslüman aydınlar başta Seyyid Ahmed Han olmak üzere her ne kadar Batı bilimine büyük hayranlık duymuşlarsa da İslâmî kimliği vurgulamaktan hiçbir zaman geri durmamışlardır. Onlar arasında o dönemde meselâ bir Abdullah Cevdet göze çarpmamaktadır. Bunun sebebi muhtemelen onların Batılılar'la daha erken bir dönemde yakın bir temasa geçmeleri ve kültürel boyutu da içeren topyekûn bir Batılaşmanın zararlarını görebilmeleridir.

Özette Batı'dan İslâm dünyasına edebiyat, bilim ve felsefe kanallarıyla gelip aydın-öğrenci kesimlerini etkileyerek müslümanların inançlarını tehdit eden akımlar, her şeyi maddeye dayandırarak ruh ve tanrı düşüncesini reddeden materyalizm, bilimi esas alan ve bu anlayışla şartlanmış aklı yegâne ölçü olarak telakki eden dolayısıyla vahiyle gelen ilâhî müdahaleyi reddeden pozitivism, bütün dinlerde büyük bir kıymet verilerek Allah tarafından halkedildiği bildirilen insanın tabii bir tekâmül sonucu hayvanlardan ve neticede cansız tabiatın geldiğini var sayan darwinizmdir.

108 Şümeyyil, Buchner tarafından Darwin'in eserine yapılan şerhi Arapça'ya tercüme etmiş (Fa-khri, "The Materialism of Shibli Shumayyil", s. 59), ayrıca *Felsefî'n-nûsûs' de'l-irîkâ* adlı eserinde her şeyin kavnağının sonsuz madde olduğunu ve maddenin çeşitli safhalarda insana kadar çıktığını ifade etmiştir (Hourani, *Arabic Thought*, s. 248-249).

109 *Vie de Jésus* adlı kitabını Arapça'ya çevirdiği Renan'ın (1832-1892) etkisinde kalıp, daha sonra onun izinde giderek yaptığı İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) ilgili telifinde din-bilim çatışmasını İslâm'a tegmil eden Antûn, Muhammed Abdül'ün (1849-1905) *el-İslâm de'n-Nasrâniyye* adlı reddiyesine ve Resîd Rızâ'nın (1865-1935) sert tenkidlerine mâruz kalmıştır (Rızâ, *Târîhu'l-usûl*, I, 811-816).

110 Antûn, *İbn Rüşd ve felsefeth*, s. 157, 1920'lerde özellikle Selâme Mûsâ (1887-1958) ile dine yönelik eleştiri ve pozitivist çalışmaları diha da yoğunlaşmıştır (bk. Mâzî, "Selâme Mûsâ ve felsefeth", s. 333-366). Hristiyan aydınların Arap âleminde Batılışma ve laikleşme hareketindeki katkıları ve düşüncelerinin geniş bir tahlil için bk. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West*, s. 53-86.

111 Selâme Mûsâ ile birlikte Darwin ve Freud'un kitaplarını Arapça'ya çevirip teorilerini yerleştir-meye çalışan Mazhar ve arkadaşları yayınladıkları *el-İcâr* (1927-1931) dergisinde ilmi mo-dernistleri dahi tenkid ediyorlardı (Voll, *İslâm*, s. 106).

Batıcı olarak değerlendirilip tanımlanan aydın ve düşünürlerin karşısına, çeşitli görüş farklılıklarıyla beraber ortak özellikleri itibarıyla İslâmî kimliği savunan ve topyekûn Batılılaşma'ya reddeden müslüman aydınlar çıkmıştır. Batı'nın ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen, ancak dünya görüşü ve hayat tarzı olarak Batı'yı eleştirmekten çekinmeyen bu kişiler hem geleneksel eğitim gören hem de Batı'yı tanyan İslâmî aydınlar grubunu teşkil eder. Bunlar bilhassa karşı cephenin yayın ve tercüme faaliyetinden sonra harekete geçmişlerdir.

Batıcılar'a karşı ortaya çıkan muhafazakâr yaklaşımın başında kalıcı ortak duygulara dayanmayan, tarihsel birlikten ve geleneklerden çok insan aklının çelişkili ve kesinliği kuşkulu bir ürünü olan bilimsel verilerin tek referans olamayacağını vurgulayan Said Halim Paşa (1863-1921) gelir.¹¹² Ona göre biri maddî refahı, diğeri de içtimai saadetten mahrum olan İslâm ve Batı toplumları birbirlerinden eksikliklerini gidermeye çalışmalıdır.¹¹³ Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914)¹¹⁴ taklidi aydınları "yarım âlim ve safî mütefekkir" olarak niteleyip bu kişilerin halka kötü tesirde bulunmak suretiyle hayatı zehirleyebileceklerini düşünür.¹¹⁵ Kendi ifadesiyle,

"Eğer behemahal terakki ve tekâmül istiyorsak, bunun şeraitini anlamamız lazımdır. Bu millet Avrupa'dan kötü körüne ve en âdilleri arasında istiare edilen beşon düştür-i felsefi ile bir kalıb-ı diğere ifrâğa kalkışmak, şekli itibarıyla kahkahalarla gülmek, fakat netice-i vahîme ve mühilkesi itibarıyla ağlanacak bir hâlettir. Zaten böyle bir emel-i câhilenin, velev ki safvet-i niyetle olsun, hiçbir netice-i hasene veremeyeceğini bir tecrübe görüp anlamayan kalmadı. ...Kuru bir taklid ile ciddi bir sürette terakki ve tekâmül edemeyiz. Böyle sahte ve kof bir rınkatle yalnız kıya-fetimizi ve sürüyânı medenileştirebiliriz"¹¹⁶

Milleti ayakta tutan değerlere önem verip bunları ıslaha ve Batı medeniyetinin toplumu makineleştirmesine dikkat çeken¹¹⁷ Filibeli

"Biz milletimizi meydana getiren temelleri ıslah ve takviye, tarsin ve termin edecek yerde -ki hakiki teceddüd, terakki ve tekâmül budur- bu temelleri hâl-i harâbide bırakıp yeni temeller yapmağa kalkışsak, ma'nâ-i tamâmıyla intihâra teşebbüs etmiş oluruz"¹¹⁸

der. Mehmed Âkif (1876-1936) bu çizginin Türkiye'deki diğer önemli bir mensubudur. Siyasî ve iktisadî gelişme için mânevîyattan vazgeçmeksizin

112 Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, s. 129-130.

113 Said Halim Paşa, *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, s. 28. Ayrıca bk. Kayalı, "Said Halim Paşa", s. 1304-1306.

114 Filibeli'nin yayın hayatı, çıkardığı gazete, eserleri ve başlıca makaleleri için bk. Uludağ, *Şeh-bender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm*, s. 24-32.

115 Filibeli, *Allah'ı inkâr Mülûkân müdâri?*, "d-e".

116 a.e., s. "f".

117 Şeyh Mîhriddin Arûsî (müstecir), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa*, s. 4-6.

118 a.g., Filibeli'nin benzer görüşleri için ayrıca bk. "Körtü Körüne Taklid Hakkında", s. 3-4.

bilim ve teknolojinin alınmasını teşvik ederken¹¹⁹ Âkif'e göre Avrupa'nın her şeyinin alınması asla doğru değildir. O Batı medeniyeti karşısında kendi konumunu ortaya koyarken zamanındaki birbirine iki zıt anlayışı doğru bulmaz:

"Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın.../ Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı / Aynı izden sağa, yahud sola hiç sapmamalı.../ Bir de din kaydını kaldırmalı, zîrâ, o belâ / Bütün esbâb-ı terakkimize engel hâlâl.../ Gelelim şimdi, ne merkezde avâmın hissi.../ Şüphesiz yoktur ki tamamiyla bu fikrin aksı / Garb'ın efkârını âsârını düşünman tanımak / Yenilik nâmına vahiy inse kabul eylememek."¹²⁰

Aynı kesimin Mısır'da önde gelen şahsiyeti ise tartışmasız Muhammed Abdüh'dür (1849-1905). İslâm dünyasının XIX. yüzyıl sonlarında içinde bulunduğu durum ve mâruz kaldığı yabancı işgalinin başlıca sebepleri olarak taklit zihniyeti ile yanlış ve yetersiz eğitimi gören¹²¹ Abdüh, Batılı ilim adamlarının Hristiyanlık tarihindeki uygulamaları, araştırma yapmadan din müessesesine teşmil ettiklerini göstermeye çalışmıştır.¹²² Ayrıca Hıdiv İsmâil Paşa'nın Batı'nın kanunlarını Mısır'da yerleştirme faaliyetine, her toplumdun kendine has özellikleri olduğunu vurgulayarak karşı çıkmış,¹²³ de-ğışimi hiç kabul etmeyen bazı Ezher mensuplarının tavırlarına katılmadığı gibi İslâm dünyasındaki Batılılaşma çabalarını da kaynaklarını dahi iyice bilmeden yapılan bir taklitten ibaret saymıştır.¹²⁴ Abdüh'un temsil ettiği İslâm ve Batı bilimi arasında dengeye dayalı yenilikçi düşünce Kâsim Emîn (1865-1908) ve Muhammed Reşid Rızâ (1865-1935) gibi öğrencileri tarafından farklı çizgilerde temsil edilmiştir.

Hint yarımadasında ise Batı kültürüne eleştirel yaklaşım Batı'da resmî eğitim gören filozof-şair Muhammed İkbal (1876-1938) tarafından yapılmıştır.¹²⁵ Batı'yı aydınlatan pozitif ilmin Kur'an'da mevcut olduğunu vurgulayan¹²⁶ İkbal'i, bir kısım başarılarına rağmen, Batı'nın geldiği

119 "Alınız ilmini Garb'ın alınız sanatını / Veriniz hem de mesalinize son süratini / Çünkü kabil değî artık yaşamak bunlarız / Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" diyen Âkif hemen arkasından, "İyi haurda tutun ettiğim itihaz: demin / Bütün edvâr-ı terakkiyi yapıp geçmek için / Kendi "mâhiyet-i rihunuz" olsun kılavuz / Çünkü beyhudedir ummîd-i selâmet onsuz" (*Safâhat*, s. 160) diyerek Batıcılar'dan farkını ortaya koyar.

120 *Safâhat*, s. 155-156.

121 Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 105 vd. Abdüh başka bir yerde zamanındaki İslâm toplumu, tedavi edip iyileştirdiği hastasının hastalığına yakalanarak, ancak çok iyi bildiği aynı tedaviyi kendisine uygulamayan tabibe benzetir. İslâm dini oraya çıktığında ulaştığı toplumları cehalet ve taklitten kurtarmış, yüksek seviyelere çıkartmış. Şimdi müslümanların bizzat kendileri aynı duruma düşüklerine göre tedaviyi uygulamadıkları takdirde ölüm veya müzde beklenekten başka çareleri yoktur (*Risâle*, s. 200).

122 Hourani, *Arabic Thought*, s. 145.

123 Rızâ, *Tarîhu'l-İstâz*, II, 157-163.

124 Rızâ, a.g.e., s. 868. Abdüh bu görüşünü Spencer ile olan görüşmesinde dile getirmiştir. Nitekim dönemin Mısır'daki İngiliz valisi Lord Cromer, Abdüh'un Avrupalılaşmış Mısırlılar katetorsine girmedikçe ve Abdüh'un bunları kopyacı olarak kabul ettiğini dile getirmiştir (Cromer, *Modern Egypt*, s. 598).

125 İkbal 1907'de Almanya'da *The Development of Metaphysics in Persia* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.

126 İkbal, *Peşâim-ı Meşrik*, s. 26.

nokta tatmin etmemiştir. ¹²⁷ Ruhları tahrip eden cemiyet hayatı, onda Batı'ya karşı nefret uyandırmıştır.

"Garp terbiyesi kalp ve görüşün bozulması demektir / Zira bu medeniyet-ten ruhu iftini kaybetmiştir / Ruh iftini olmayan yerde temiz yürek, yüksek hayal, güzel ve ince zevk de bulunamaz. "...Fakat ben korkuyorum ki, yenileşme namına koparılan gürlüğü, Şark'a Avrupalı'yı taklit ettirmek için bir bahanedir!" ¹²⁸

Yine o Batılı'yı "pençesinde kuş tutan şahin, ¹²⁹ taklitçi müslüman aydın da içinde kılıcı olmayan, üstü altın işlemeli kın olarak tasvir ederek ¹³⁰

"Gözleri mahkûmiyet ve taklir ile kör olanlar apaçık hakikatleri dahi görmiyorlar. Artık mezarının kenarına yaklaşmış olan Batı medeniyetinin İslâm âlemini diriltmesi mümkün müdür?" ¹³¹

değerlendirmesinde bulunur. Batı'nın bilim, felsefe ve diplomasisinin XX. yüzyılın başında vardığı savaş ve iflas, İktisat'ın Batı'ya daha da soğuk bir tavır takınmasına sebep olmuştur. ¹³²

Görülüyor ki XIX. yüzyılın başlarından itibaren filifi olarak İslâm dünyası Batı'nın önce idarî yapı, hukuk ve kültürünü tanımış sonra da düşünce ve bilimi ile temasa geçmiştir. "Garb"ın sanat, edebiyat ve düşüncesinin nakline en önemli vasıta şüphesiz tercümeler olmuştur. Batılı yazarlara ait birçok çeviri yapılmıştır. Batı'dan İslâm dünyasına fikir planında giren ilk kurumlar ise eğitimde Batı tipi okullar, yayında gazete ve mecmualar, düşünce felsefi akımlardır. Aslında resmi Batılılaşma politikalarının amacı da içine düşülen kötü durumu "bir an önce" düzeltmektir. Ancak bu yapı- lırken kısa vadeli pratik hedefler gözetilmiş, ¹³³ Avrupa medeniyetinin temeli, dünya görüşü ve geleceği yerine, onun görünen tarafların üzerinde durulmuştur. Başka bir deyişle iyice tahlil edilmeden, şartlarının farklılığı göz önüne alınmadan, Batı'nın görünür başarıları ve zâhiri üstünlükleri esas alınarak şekilsel birtakım değişiklikler yapılmak istenmiştir.

Kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasının XIX. yüzyılda modern Batı ile teması, Abbâsîler döneminde Yunan felsefesi ile olan temastan farklıdır. Çünkü bunda zayıf durumda olmaktan dolayı kültürel bir tehdit söz konusudur. Nitekim Batı tarzı eğitim ve çeşitli Avrupa şehirlerindeki ikametinin neticesi olarak, müslümanlar arasında giderek Batı'ya yönelip onu her şeyle benimsen Batıcı aydınlar oluşmuştur. Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne öğrencileri

127 İktisat, Armağan-ı Hicâz s. 35-36. "Frenğin fenni, insan parçalarıyı yiyen bir yirmiclikten başka bir şey değildir / Bir kısmı, diğer bir kısmını mahvetmek için pusuda bekliyor" (İktisat, Gölgen-i Raz, s. 26).

128 İktisat, Darb-ı Kelim, s. 30, 59.

129 İktisat, Zebur-ı Acem, s. 61.

130 İktisat, Darb-ı Kelim, s. 16.

131 a.e., s. 29.

132 Munawwar, İktisat: Poet Philosopher of Islam, s. 156.

133 Mardin, Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, s. 14.

başta olmak üzere ¹³⁴ Batıcı aydınlar arasında biyolojik materyalizm, pozitivizm ve darwinizm ile bunların sosyopolitik konulara uyarlanan şekilleri yaygınlık kazanmıştır. ¹³⁵ Buchner (1824-1899), Heackel (1834-1919) ve Le Bon (1841-1931) en çok ilgi duyulan kişiler olmuştur. Ancak hemen belirtmelidir ki, bu çevrenin etkilediği kişiler çoğunlukla Batı'da hen yapmamış söyle dursun pek tanımayan, Hanioglu'nun haklı değerlendirmesi ile "ikinci sınıf" düşünürlerdir. ¹³⁶ Ayrıca bu fikirler Batı'da terk edildiği ve yeni teorilere yerini bıraktığı sırada İslâm ve Osmanlı düşünce dünyasına girmeye başlamıştır. Bu da, Batıcıların takipçisi oldukları Batı ilmini geriden ve üstün körü bir şekilde yakalamaya çalıştıklarının diğer bir delilidir. Hilmi Ziya Ülken'in güzel bir tesbitini burada nakletmek yerinde olacaktır:

"Avrupa'da bu tarzda yayınların 1900'e kadar hızlandığına ve o sırada yeni bir felsefeye yerini bırakmakta olduğuna bakarsak, evrimci materyalizmin Türkiye'ye gelişini mevsimsiz sayabiliriz. Ernest Renan ve Emile Boutroux ile 19. yüzyılın son senelerinde biyoloji verilerinden şüphe başladı. Çalışma hipotezleri ve teorilerin sınırlı olduğu iddia edildi. Buna sebep de, başlıca görecelik (izafiyet) fikirlerinin uyanması, elektrik üzerinde Planck'ın kesintili bir enerji hakkındaki görüşleri fizik âlemi hakkındaki düşünceleri altüst etmeye başladı. Artık parçalanmış bir realite görüşü, pülarize bir gerçek ortaya çıkıyordu. Bu gerçek için de başka hipotezler lazımdı. Henri Poincaré'imizin bir yerde duracağından bahsediyorduk. İşte bu yıllarda, yani 1908-10 arasında Türkiye, bahsedilen cereyanlardan habersizdi. Genç nesil ancak 30-40 yıl önceki bir fikir hareketini, o zaman ayaaktaymış gibi naklediyordu. Bunu büyük bir gaflet sayabiliriz." ¹³⁷

Lewis'in dediği gibi, bir ilim adamı elli veya yüz yıl önceki bir tip ya da bilim kitabını tercüme etmekte mahzur görmemiş, demode olup olmasına bakmamıştır. ¹³⁸

134 1847 gibi erken bir dönemde Tıbbiye'yi ziyaret eden MacFarlane, kadavralar üzerinde çalışan öğrencilere bunun dinen câiz olup olmadığını sorduğunda burada dini aramaması gerektiği şeklindeki cevabı de "Eh Monsieur, ce n'est pas au Galatée Sériat qu'il faut venir chercher la religion!" cevabını almış, okulun kitaplığını gezdiğinde ise çoğunlukla ünlü materyalist filozofların kitaplarını görürünce hayret etmiştir. İzlenimlerini naklederken "Çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitaplarını toplayan bir kolleksiyon görmemiştum... Genç bir Türk oarmış dindarlığın el kitabı olan *Système de la nature*'ü okuyordu, bir başka öğrenci Diderot'un *Jacques la fataliste* in-den, *Le Compère Mathieu*'den parçalar okuyarak mâtîrîni gösteriyordu... Raflarda Cabanis'nin (iki ünlü Fransız materyalist) *Rapports du physique et du moral de l'homme* adlı eseri göze çarparak şekilde yer almıştı" demektedir. Başka bir hastahane yine *Système de la nature*'ü gördüğünü söyleyen MacFarlane, en çok okunup alt çizilen bölümleri "Tanrı'nın varlığına inanmanın saçmalığını, ruhun ölmeyişi inancının imkânsızlığını matematik gösteren parçalar" olduğunu belirtir (MacFarlane'den naklen Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 228).

135 Darwinizmi toplumsal hayata uygulayarak Sosyal Darwinizm adını veren savunucularına göre biyolojik üstünlükleri bilgilere yansıyan bir zümrenin yönetimi sağlanmalı ve bu şekilde sorunlar çözümlenmelidir.

136 bk. Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, s. 159. Söz konusu durumun "bu kimselerin Batı düşüncesine duydukları tüm ilgiye karşılık bu düşünce içerisindeki rafine kuramları anlayabilecek kültür seviyesine sahip olamamaları doğduğu belirtilebilir. Biyolojik materyalizmin devletiye Osmanlı toplumu üzerinde en büyük etkiyi Buchner'in oluşturması, Gustave le Bon'un en önemli sosyolog olarak kabul edilmesi bunu göstermektedir" (a.e., s. 403).

137 Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 377.

138 Lewis, *The Muslim Discovery*, s. 297.

Batıcılar tarafından ileri sürülmeye başlanan "İslâmî medeniyetinin misyonunu tamamlayıp tarihe mal olduğu" iddiasının aksine, İslâm'ı yeni dünya şartları içerisinde zihinlere benimsetmek ve toplumlara daha şuurlu bir şekilde mal etmek isteyen ilim adamları da çıkmış ve İslâm düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. Batı'nın geliştirdiği düşünce teknikleri ve elde ettiği yeni ilimlerden faydalanmada bir mahzur görmeyen söz konusu ikinci kesim, Batı'nın yaşam tarzı ve sosyokültürel değerleri için ise aynı kabulü göstermemişler, bunları uzun vadede toplumsal dejenerasyon unsuru olarak görmüşlerdir. Dönemin süper devletlerinin güç ve bilgilerini sömürgeleştirme yolunda kullanmaları da bu tavırda rol oynamıştır.

İslâm'ın inanç kültür ve şeriat ile Batı'nın ilim ve teknolojiyi bir araya getirmek isteyen bu âlimler, Batı'ya üstünlük sağlayan unsurları, ithal edilmesi gereken yabancı kaynaklı mezyetler olarak değil, temelleri İslâm tarih ve kültürü içinde yer alan, asıl itibarıyla bizde de var olan kavram ve müesseseler olarak görmüşlerdir. Bu nedenle müslümanları medeniyet ve gelişmişliğin zirvesi olan ilk asırlarına bakmaya yöneltmişler. Batı'dan tercüme yapıldığı gibi, medrese içinde kalan geleneksel İslâm kültürünü de canlandırarak kitlelere iletmeye gayret göstermişlerdir. Bu arada bazı Avrupalı yazar ve seyyahların olumsuz nitelikteki İslâm ve müslüman tasvirlerine cevap vermek amacıyla, İslâm dininin "akıl ve mantık" ya da "ilim ve medeniyet" dini olduğunu ısrarla vurgulamaya ihtiyacı hissetmişlerdir.¹³⁹ Ancak bu kesimin temsilcileri, karşı cephenin tercüme ettiği ikinci sınıf eserlere reddiye yazmak durumunda kaldıkları için Batı düşüncesinin bir tarafı ile daha çok haşır neşir olmuşlar, temel taşı niteliğindeki düşüncülerini tahlil etme şansını bulamamışlardır.

Şunu da belirtmek gerekir ki dönemlerindeki siyasi kanışıklık, yakın dönemde ilim adamlarının mesailerini ilme taksif etme imkânlarını sınırlamıştır. Bununla beraber bu kişiler birçok konuda çözüm teklifleri getirmiş, müslüman toplumlara entelektüel bir canlılık kazandırmışlardır. En önemli faaliyetleri ise, İslâmî ilimlerde yorumlama kabiliyet ve teknolojiyi geri getirmeleridir. Taklidin bir mecburiyet ve emir olmadığını ifade etmeleri, ilk kaynaklara inmeleri, Batı'da doğan materyalizm, pozitivizm ve Darwinizm gibi düşünce akımlarına bazı orijinal eleştiriler getirebilmeleri diğer başarılı yönlerini teşkil eder. Kısaca, bütün zorluk ve kayıplara rağmen İslâm dünyası varlık ve kimliğini muhafaza etmiş, Batı ile temastan olumsuz tarafları yanında, birçok yönden yararlanmışlardır.

139 Fazlurrahman XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Nâmuk Kemal ve Efgânî'nin de içinde bulunduğu belli başlı müslüman düşüncülerin ortak kabullerini şöyle sıralamaktadır: 1. İslâm ilk dönemlerdeki ilmi gelişmeler Kur'an'daki kâinatı araştırma emrine uyulması neticesi olmuştur. 2. Daha sonra İslâm dünyasında araştırma ruhu azalmış ve müslüman toplumlar durağanlaşmıştır. 3. Batı, büyük ölçüde İslâm dünyasından aldığı ilmi zenginleştirmiş ve refaha kavuşmuştur. 4. Bu yüzden müslümanlar Batı'dan ilmi yeniden öğrenmekle hem geçmişteki durumlarına kavuşacak, hem de Kur'an'ın emirlerini yerine getireceklerdir. (İslam and Modernity, s. 50-51).

Aşağıda konu edileceği gibi, kelâm ilmini, yeniden ele alma, yeni ihtiyaçlara göre ıslah ve telif etme arayışları, söz konusu yenilikçi âlimlerden gelmiştir. Çünkü yakın dönemdeki kelâm hareketinin en önemli gerekçesi olan "ulûm ve fûn-ı cedide"ye bunlar alâka göstermişler, günün problemlerine yine bunlar çözüm aramışlardır.

Yenilik Düşüncesinin Oluşumu

I

YENİLİK HAREKETİNİN BAŞLAMASI

XIX. yüzyılda yaşanan askeri ve siyasi başarısızlıklar, ilim adamlarını İslâm âleminde veya genel olarak "Şark"ta baş gösteren "inhitât", "inkıraz" ve "taahhür" sebeplerini konu alan yazılar yazmaya sevk etmişti. Daha çok gazete ve dergilerde yer alan bu tür yazılarda, başta mevcut eğitim sistemi olmak üzere tesbit edilen olumsuzluklar üzerinde duruluyordu.¹ İslâm dünyasının yeni Avrupa medeniyetine hangi ölçülerde yaklaşacağı, müslümanların siyasi varlığı ve İslâm ümmetinin geleceği ile ilgili tartışmalar müslüman ilim adamlarının gündemine yerleştikçe, meselenin temeline inme ihtiyacı doğdu. Böylece İslâm ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslâm toplumuna yön verecek hale gelmeleri için neler yapılabileceği tartışılmaya başlandı.

1 Elgânt-Abduh, "Müslümanların Geriliğinin Sebepleri", *el-Urve*, s. 70-75; Abduh, "Müslümanların Durumluğu ve Sebepleri", *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 105-119; Ferid Vecdî, "Ümmetin Hastalığı ve Çaresi Üzerine Görüşlerimiz" ve "Sosyal Bozulma Bizze Nereden Geldi?", *el-İslâm fi 'Asrî'l-İlm*, s. 3-21 ve 67-76; Filbeli, "İnhitât ve Sebepleri", *İslâm Tarihi*, s. 612-619; Şekib Arslan, "Müslümanların Gerilemesinin Başlıca Sebepleri", *Lima'za te'addâretü'l-müslimîn*, s. 73-95.

İslâm ilimlerinin muhteva ve usullerinin ihtiyaca cevap vermediği şeklindeki yaygın kanaat, bunları yenileme ve canlandırma (tecdid ve islah) fikrini gündeme getirdi ve bu yöndeki çalışmalar ilim çevrelerinde giderek hız kazandı. Bu hareket belirgin olarak kendini tefsir ilminde gösterdi ve yeni bir usul ve sistemle bazı tefsirler yazılmaya başlandı. Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) *Tefsîrü'l-Kur'an*, Ebü'l-Kelâm Âzâd'ın (1888-1958) *Tercümânü'l-Kur'an*, Cemâleddin el-Kâsimî'nin (1866-1914) *Mehâsinü'l-te'vîl*, Abduh'un katkısıyla Reşid Ruzâ'nın (1865-1935) *Tefsîrü'l-Menâr*, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *Mâ delle 'aleyhi'l-Kur'an* ile daha sonraları Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1359/1940) *el-Cevâhîr* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirleri yeni ilimlere uygun yorumların yapıldığı, daha çok kevnî ve akilî âyetlere ağırlığın verilmiş olduğu bu tür eserlerdendir.

Fıkıhta ise ictihad kapısının kapallılığı düşüncesi tenkit edilerek, dinde ictihadın önemli, mezhep taassubunun zararları, bütün mezheplerin görüşlerine başvurulması ve fıkıhın asrın ihtiyaçlarına göre birleştirilip kanunlaştırılması tartışılmaya başlandı.² XIX. yüzyılın sonlarından itibaren ictihad ve tercihe yer veren fıkıh eserleri telif edildi, ardından yeni usul çalışmaları ortaya çıktı.³ Ayrıca çeşitli zorluklara rağmen başlatılan kanunlaştırma hareketi, Batı "code"larının adapte edilmesi yönüne girmişse de, bu çalışmalar İstanbul'da "Mecelle" ve "Hukûk-ı Aile Karamâmesi", Kahire'de "Mürşidü'l-hayrân" ve "Kânûnû'l-ahvâl-i şahsiyye" gibi İslâmî literatüre dayalı ürünlerin çıkmasına vesile oldu.

Ancak yenilik ihtiyacı ile ilgili yoğun çaba ve ısrar daha çok kelâmda söz konusu edilmiştir. Kelâma yapılan vurgunun başlıca gerekçesi, akide ile bağlantısı sebebiyle önemli bir yer işgal eden bu ilmin gerek muhatap olarak aldığı akımlar, gerekse dayandığı ilmi-felsefî veriler bakımından zamanın gerisinde kaldığı düşüncesidir. Gerek felsefenin yeni muhtevasıyla inanç ve değerleri tehdit etmesi, gerekse dini dışlayan akımların gün geçtikçe aydınları etkilemesi, ilim adamlarını önce şikâyetle sonra arayışlara yöneltmiştir. Bu durumda İslâm dininin muhafızı olan kelâma acil sorumluluklar yüklediği ve hızla yeni çalışmalara ihtiyacı bulunduğu dile getirilmiştir. Aşağıda Batılılaşma hareketinin başlıca önemli merkezlerinde kelâm ilmi ile ilgili yapılan bu tür teşebbüs ve teklifler üzerinde durulacaktır.

2 Mehmed Akif de bir şitinde fıkıh durumunu şöyle dile getirmektedir:

Koca ilmiyyeyi aktar da bul üç tane fakih:
Zevk-i fikhîst bütün, fikri açık, rihlu nezâh?

Sayırsız hâdisse var orada tatbik edecek;

Hani bir tane "usul" âlimi, yâhu, bir tek?

Böyle avare düşüncüyle yağanmaz, heyhât,

"Mükterâ" fıkıhının nâmı, ustlân "Mir'âr" (Sâlahat, s. 349).

3 Bu eserler ve müellifleri için bk. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 338-347.

A) Osmanlı Türkiye'si

Osmanlı merkezî kelâm ilmi ile ilgili görüş ve yorumlar konusunda aktif bir konuma sahiptir. Dergilerdeki çeşitli makale ve tartışmalardan son dönem Osmanlı âlimleri arasında kelâm konularının ihtiyaca cevap vermediği düşüncesine sahip olanların bulunduğu kolayca anlaşılar. *Sırat-ı Müstakim*'de çıkan bir yazıda, ihtiva ettiği konu ve problemler itibarıyla, 500 sene önce telif edilen kelâm ve felsefe kitaplarının artık kâfi gelmediği belirtilerek, eski "süfeyâtıyye"nin yerine artık maddeci ve tabiatçıların geçtiği, "dehşiyet"ün "da biçim" ve kılıf değiştirdiği, bu sebeple, mevcut fikirleri karşı red ve tahsil vazifesi görecek yeni kitapların neşredilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁴

Kelâm ve akaid kitaplarına yönelik tenkidler Osmanlılar'ın Batıcı kanadından da yapılmıştır. Siyasette irtihâd-ı İslâm'ı savunmakla birlikte düşüncede materyalist eğilimlere sahip bulunan Celâl Nûri *Tarih-i İstikbâl* adlı eserinin "Yeni Akaid" bölümünde kelâmcıların ulûhiyet anlayışı ve Allâh'ın aklın ispatı çabalarını eleştirdikten sonra akaid kitaplarının değiştirilmesi gerektiğini şöyle dile getirmiştir:

"Mütadâvîl olan akaid kitab ve risâleleri şübühât-ı sâllifevi def için tedvin edilmiştir. Bu, akaid itlak olunan şeyler, fırak-ı dâlle ve muhtelif Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet denilen fırka-i nâciyenin reddiyelerinden ibarettir. Belki evvel zamanda, hakaik-i İslâmiyye'yi bir takım Süfeyâtıyye'ye karşı müdâfaa için bu gibi cevablara ihtiyac vardı. Meselâ Zât-ı Bârinin vahdâniyeti pek uzun bir vesile-i mücâfaa olmuştu. Kelime-i şehâdette bile bu zihniyet nümâyân oluyor. Halbuki bugün bunlara asla ihtiyac yoktur; çünkü Allâh'ın taaddüdüne inanan şöyle dursun, birliğine bile inanmayan vardır. Artık Mu'tezile'den eser kalmamıştır. Binaenaleyh onlarla harb abestir. Onların, bugün, iddiaları bütün bütün unutulmuştur; o halde, o iddialara karşı serdedilen cevablara ne hacet vardır; halen ulemâmızın bin küsur senelik fırak-ı dâlle ile uğraşmaları ve bizleri de işgal etmeleri, meselâ hükümetimizin Karamanoğulları ile harb etmesine benzer."⁵

Savunulan temel görüş, dini müdafaadan müstağni kalmamayaacağı için kelâm ilminden vazgeçilmesinin söz konusu olmadığı, bununla birlikte önceki zamanlarda mevcut hasımların yerine başkaları kuvvet kazandığı için eski ilmi-kelâmın artık kâfi gelmediği yönündedir.⁶

Kelâm konularının yenilenmesi meselesi ile ciddi bir şekilde uğraşanlardan biri Osmanlılar'ın son dönem kelâmcısı Abdullatif Harputî'dir (1842-1914). Bilim ve felsefedeki değişimlerden haberdar olan, ayrıca bazılarının bilimi dine karşı kullanmak istediklerinin farkında bulunan Harputî bu sebeple fizik ve astronomi ile ilgilenmiş ve objektif kriterler esas alındığında bu ilimlerde İslam dinini zor durumda bırakacak verilerin çıkarılacağını

4 Muhammed Sâdık, "Açık Mektup", s. 165.

5 Celâl Nûri, *Tarih-i İstikbâl*, I, 119-120.

6 Krs. Ahmed Nazif, "Yeni İlim-i Kelâm'a Lüzum Var mı, Yok mu?", s. 119.

savunmuştur.⁷ Zamanındaki diğer İslâm âlimleri gibi, o da, önceki bölümde temas edilen bir kısım Batılı yazarların ve müslüman aydınların modernliğe dayanarak İslâm'a ya da dinin kendisine yaptıkları ithamları etkisiz kilmaya çaba sarfetmiştir. O yüzden Harpûti hem kendisini hem de çağdaşı olan diğer âlimleri bekleyen âcil görevi şu şekilde belirler: Değişen felsefeyi elemeye tâbi tutup, İslâm'a uyan görüşleri hemen tesbit edip almak; böylece onlardan yararlanma imkânı bulmak, uymayan görüşleri ise eğer tevîl ve uzlaştırmaya müsait değilse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelimayı ilmi tedvin etmek. Zira ilk dönem kelâm âlimleri de o zamanın felsefesine karşı aynı tavır göstermişlerdir.⁸ O halde mütekaddimin ve müteahhirinden sonra üçüncü bir ilm-i kelâm devri başlamıştır. *Tenkihü'l-kelâm*'ı yazarak kendisinin bizzat bunu başlattığını belirten Harpûti, devam ettirilmesini ise sonrakilerden beklediğini ifade eder. Ayrıca yeni felsefeye karşı, kelâm âlimlerinin özellikle madde ve kuvvetin hudûsu, maddenin eşyayı icat etmediği, âlemin madde ve maddiyata münhasır kalmadığı, görünenin dışında mâna ve ruh âlemlerinin de mevcudiyeti ile ilgili konuları ele alıp ispatlamalarını ister. Ancak felsefi bahisleri işlerken "ustûlûdîn" gerçevesinin muhafaza edilmesini gerektiği, aksi takdirde İslâm'la münasebeti olmayan bir felsefe çalışması yapılmış olacağı uyarısında bulunur.⁹ Harpûti'nin aşın tevillerden kaçındığı ve mücize, vahiy gibi gaybî hakikatleri aklileştirme gayretinde bulunmadığı da göze çarpmaktadır.

Yeni Akâid adıyla bir risâle nesreden¹⁰ Filibeli Ahmed Hilmi de (1865-1914) bu konuyla ilgilenenler arasındadır.¹¹ Ona göre her dönem insanın bir zihniyeti bulunduğu için bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle

7 Harpûti'nin eserleri arasında *İlm-i Hey'et ile Kutûb-ı Mukaddese* arasındakî *Zahiri Hilâlin Tevcih ve Tevcihi hakkında Risâle* adlı bir çalışması da bulunmaktadır (*Tenkihü'l-kelâm* içinde s. 439-456).

8 Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, s. 111. Şeyhulislâm Müsâ Kâzım da (ö. 1380/1920) kelâmın yeni bir müteavvâla yazılması taraftarı olup bu konudaki bir makalesinde "bize en lâzım cihet, ilm-i kelâm kitaplarını ihtiyâcât-ı hâziraya göre telif etmektir" der (*Kulliyât: Dini İlmî Makaleler*, s. 292). Müsâ Kâzım kendi görüşüne karşı muhalefete karşışmışçasına "Ariûk bu ihtiyacı hissetmiyôz. Bu hususta taassub göstermenin faydası yoktur. Bilakis mazarrat vardır" ifadesini kullanır (a.e., s. 293).

9 Harpûti, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, s. 113-115.

10 bk. *Öss-i İslâm: Hakâik-ı İslamiyye'ye Müstenid Yeni Akâid*, İstanbul 1332. Filibelli bu kısa risâlede İslâm manâcını ilkelere özetlemekte, gîris kısmında ise (s. 3-21), "Comte'un üç hal kanununu tenkid ederek, din-bilim ilişkisi ile dinin duygu ve ruh yönü üzerinde durmaktadır. Ayrıca bu kitapta *İlm-i Tevhid* adıyla yazdığı muvâfâk bir kelâm kitabından bahseder (s. 20 ve 59'daki notlar). Arka kapakta nesredilecek kitaplar arasında ilân edilen bu eser bütün araştırmalarımıza rağmen bulunmamıştır.

11 "Mâneviyatı teceddütten müstağni midir?" sorusuna Filibelli şu cevabı verir: "Akâid-i asliyenin salâyet esasî itibarıyla: Evet, lâkin teklîk ve telif itibarıyla: Hayır. Bu hikmeti (teceddüt) anlamak, mânevîyâtın lâkaydı ve merkrûkiyet altında sürünüp kalmasına cevaz vermek demektir" (Filibelli, *Allah'ı İnkâr Mâmkûn Müddür?*, s. "r"). Celâl Nûdî'nin (1877-1939) *Tarih-i İslâk* baş'ine yaptığı reddiyesinde, müellifin, "yeni akâid" bölümündeki görüşlerinin İslâm âlimlerine yönelik sert eleştiri ve genellemeler dışında çoğunlukla doğru olduğunu belirten Filibelli (bk. *Fuzûl-i Akâid Fende Maddiyân Meslek-i Dalâlet*, s. 15). "ta dil ve teceddüt" ihtiyacı konusunda onunla birleştiğini, ancak bu ışın programı konusunda ayrıldıklarını ifade eder (a.g.e., s. 151).

tatmin ya da ikna olması mümkün değildir.¹² Dolayısıyla İslâm toplumunun büyük bir düşünce devrimine, ciddi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır. Bu da eskinin fikrî mahsûllerini tertkik ederek, doğruluk ve yaran ortaya çıkaranları terhd, topluma zaran dokunanları terk, ahlâka ve ilerlemeye uygun olmayanları ise değıştirmekle, yeni icthatlarda ise mutlak zamanın biliminin, çevrenin ihtiyâçlarından ilham almakla gerçekteşir. Ancak bu uygulamayı hiçbir zaman dini yıkma ya da yerine şek ve şûphe koyma amacı taşıyamaz. Çünkü din esasır ve esasî atmak inthar anlamına gelir. Gerekli müdahale yalnızca vücûdun hayatîyetini kaybetmiş parçaları için yapılabilir; meselâ bir adamın kangren olmuş parmağı kesilir, ama kalbi veya beyni atılmaz.¹³ Dinde inanç esaslarının yanında dinî duygunun önemini sık sık vurgulayan müellif bu yolla kelâma yeni bir boyut kazandırmaya çalışır. Ona göre din, dinî his ve duygu ile kâimdir, bunlarsız ayakta duramaz.¹⁴ Zira

"Din, vâcibü'l-vücûdu yalnız mârifetien ibaret değildir. O'nu mârifetle beraber O'na meveddet ve muhabbet ve irâdât-ı ilâhiyyesine mutâvaat da lâzımdır."¹⁵

Kelâmdaki yenilenme hareketinin Türkiye'deki en önde temsilcisi ise İzmirlî İsmail Hakkı'dır (1868-1946). *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eseri ve aynı konuda çıkan birçok makalesiyle kelâmın yenilenmesi için büyük gayret sarfeden İzmirlî'nin bu çalışmaları daha çok Cumhuriyet öncesine tekabül etmektedir.¹⁶ Ona göre Fahreddin Râzî kelâmı nasıl ki Bâkullânî kelâmının yerine geçmiş, yani Râzî'nin asrında Bâkullânî kelâmı kâfi görülmemişse, kendi döneminde de Râzî kelâmı artık ihtiyaca cevap vermemektedir. Aristo felsefesinin inkırazı sebebiyle kelâmın ona dayanan bazı meselelerinin de zorunlu olarak değışmesi ve onların yerine yeni felsefenin bazı meselelerinin ilâve edilmesi, böylece asrın ihtiyâçlarına uygun ve mevcut felsefeye denk bir kelâmın yazılması gerekmektedir.¹⁷ Kendi ifadesiyle,

12 Filibelli, *Allah'ı İnkâr Mâmkûn Müddür?*, s. "s". Filibelli burada devamla "Farz edelim ki böyle bir mütefennin mütereddidi, vücûd-ı bârîyi inkâr etse, kendisine nasıl mukabele edilecek? Tabii âyet ve hadîsle değil, zira bunların testi ve hakikatı iman ile meşruttur. Bir münkir veya mütereddide bu silâhla mukabele edilemez. Demek tizzarure mübâhaseye, bir şekli-mantık ve felsefi verilmek üzere, mütekellimin ve ilm-i kelâmı müdâraat edilecek" der.

13 Filibelli, *Maddiyân Meslek-i Dalâlet*, s. 134-135. Yakın dönemin önemli âlimlerinden Elmâilî Hamdi de (1878-1942) bu görüşe iştirak ederek yenilenmenin (teceddüt) değışme ve tahrif olmadığının, şuurlu veya şursuz olarak İslâm tûmetine giren yeni durumların zararı ve lüzum-lu diye ayırma tâbi tûnulmaları gerektiğini, böylece nasları korumakla birlikte teort ve pratik yeniliklerin meydana geleceğini söyler. Elmâilî'ya göre, peygamber vârisi olan İslâm âliminin görevi, her asrın tarihini zapdedip o asrındaki esbâb ve illetin pratik kıymetleri ile toplumsal ne-ticelerin tertkik ederek geçen asrın değetlendirilmesini ve gelecek asrın ihtiyâçlarını rayın etmek tir. Bu yapıldıkda kelâm ve hikmetin şûtin ilim ve fenîlere olan münasebeti kuvvetlenir ve arar ("Dihâce", *Meâlâib ve Mezâhib*, s. 35-36; ayrıca bk. Aydın, "Elmâilî'da Teceddüt Fikr-i", s. 303-304).

14 Filibelli, *İslâm Tarih*, s. 647.

15 Filibelli, *Öss-i İslâm*, s. 4. Filibelli genelde kendisini kelâmdan çok "vahdet-i vücûd" düşüncesine daha yakın görür (bk. *Maddiyân Meslek-i Dalâlet*, s. 126, 146).

16 İzmirlî üzerinde yapılan bir doktora çalışmasında, onun iki dönemdeki tutumunun farklı olduğu belirtilmektedir (Hizmetli, *Les idées théologiques d'Izmirlî Ismail Hakkı*, s. 63-64).

17 İzmirlî, *Muhassallü'l-kelâm ve'l-hikme*, s. 13.

"Resmî ilim-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyi etmiştir, bugün-kü ilim-i kelâm, nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyye ile ta'dîl ve ihtiyâcât-ı asriyye göre tevsi olunmalıdır."¹⁸

İzmirli, kelâmın bünyesine dahil ettiği felsefenin üç asrından beri geçerliliğini kaybedip yerine yeni bir felsefenin geçmiş olmasını, bu isteğine gerekçe olarak gösterir.¹⁹ Gençliğin dimağı, yeni felsefi nazariyelerle şekillendiği için İslâm akâdesini kalplere yerleştirirken onların dilini kullanmak ve uygun deliller serdetmek gerekir.²⁰

Ancak İzmirli bu görüşleri ileri sürerken bir hususa dikkatleri çekmektedir. Modern felsefenin İslâm dünyasına geç girmesi sebebiyle henüz taklit ve tercüme devri aşlamadığından dolayı söz konusu felsefe henüz burada bir istikamet alamadığı gibi tam anlamıyla teşekkül de etmemiştir. O yüzden yeni felsefenin yanlış mecralara, geleneğe ters düşen bir yöne kaymaması için çaba gösterilmeli, vahyî temellerle çarışmaması temin edilmelidir, gerekirse bazı unsurları ya da akımları reddedilmelidir.²¹ Mantık ve felsefeyi kelâm için metodolojik âlet ilimlerden sayan, o yüzden Batılı filozofların İslâmî prensiplere ters düşmeyen görüşlerini almakta bir mahzur görmeyen İzmirli'ye göre tesis edilecek kelâmı yeni mantık ölçü olarak alınmalı, felsefi bahislerin ise delillerde kullanmak üzere sadece sonuçlarına yer verilmelidir.²² Böylece Yunan felsefesi yerine modern Batı felsefesi ile "gerekliği ölçüde" münasebet kurulmalı, skolastik zihniyet terk edilerek metodoloji kuralları tatbik edilmelidir. Kendi ifadesiyle

"Mütefekkirin efkâr ve intikâdâtını nazâr-ı itibâre olarak usul-i İslâmîyye'ye'ye muvafık olanları an burhan kabul, bilâkis mugayir oları yine an burhan reddetmiş, bu babda yeni bir tarz takib eylemiştir. Kâffe-i ulûmda hâkim olan (menâhic-metodoloji) kavâidi ile yürüyerek iskolastik müdafaa yerine metod dairesinde müdafaa'ı ikame etmiştir. Böylece hem mantık-ı süfîyi, hem mantık-ı maddîyi elde tutarak ikisinden de istifade etmiştir. ...müteahhîrin kelâmı gibi Yunan felsefesi ile karışmamış, belki muktezâya göre Garp felsefesi ile lüzumu derecede beraber gitmiş, tabîyyât ve felekiyyân'ı yine müteahhîrin kelâmında olduğu gibi dâire-i şümûlünde tutmamıştır."²³

Burada İzmirli'nin kelâmı bir yandan modern düşünce ile iribatlandırılmaya çalışırken aynı zamanda bu ilmin felsefi tartışmalar içinde kaybolmasını da istemediği ortaya çıkmaktadır. Dönemin bilimini sahiplenme ve bağlayıcı olmasına yol açma tehlikesine karşı yerinde olan bu tavır diğer

18 bk. İzmirli, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlim-i Kelâm", s. 43.

19 İzmirli, "Yeni İlim-i Kelâm", s. 59.

20 İzmirli, "Yeni İlim-i Kelâm Hakkında II", s. 40.

21 İzmirli, "Yeni İlim-i Kelâm", I, 147.

22 "...İlim-i kelâm maârif-i hissiyyeyi, kavânin-i hâdisâtı nasıl inkâr eder? İlim-i kelâm mesâlî ve kavâid-i ri'yâziyeden istisnâ eder, hiçbir cihette karşı gelmez. Hulâsa, İlim-i kelâm kavânin-i ilmiyye muhalif olmaz" (İzmirli, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlim-i Kelâm", s. 44).

23 Yeni İlim-i Kelâm, I, 18-19.

tarafın kelâmıda tefekkürü ve düşünce açılımını engelleme riskini taşımaktadır. Kelâm ilminin gerçek mânâda bir İslâm düşüncesini temsil ettiği hesaba katılacak olursa bu ilmin fikri zenginlikten soyutlanması söz konusu olamaz. Ancak vahyî/sem'î inançları felsefî bir söylemle ele almak hem söz konusu inanç esaslarının anlaşılmasını zorlaştıracak hem de akli yorumlarının inanç olarak algılanmasına yol açabilecektir. Bu noktada İslâm dininin prensiplerini, özelliklerini ve çeşitli konulardaki temel görüşü, kısaca İslâm'ın bir din olarak sunuluşu ile İslâm âlimlerinin varlık, bilgi, tabiat, hayat hatta ulûhiyet gibi konulardaki fikir üretimlerini ayrı ayrı ele almak gerekir. Birisi ile dinin takdim, tebliğ ve korunması, diğeri ile de İslâmî tefekkür ve geleceğin canlılığı ve devami temin edilmiş olacaktır. Ayrıca inanç esaslarının bozulması ya da grift bir hale gelmesi tehlikesi ortadan kalkacaktır.

Yeni İlim-i Kelâm 'ın müellifi, kelâmıda gerçekleşmesini istediği değişim planını şu zemine oturtmaktadır: Kelâm ilminin ana konuları (mesâil) ve gayeleri (makâsîd), yani vahye dayalı temelleri her zaman aynı olup değişmemekle birlikte, kullanılan vasıta (vesâil) ve önbilgiler (mebâdî), yani izah ve ispat şekli zaman ve ihtiyaca göre değişir. Kelâm ayrıca muhalif düşünce ve akımların zamanla değişmesi ile de metot değişir.²⁴ Meselâ klasik kelâmı Allah'ın varlığı için âlemin hudûsu, âlemin hudûsu için de arazlaların değişmesi delil olarak kullanılmış, bugün ise bunların yerine tabiat konuları, tecrübe metodu ve diğer farklı deliller ikame edilmiştir.²⁵ Bu yapılmadığı takdirde İslâm dininin ilmi çevrelere yayılması zorlaşır, nitekim son asırlarda bunun ihmal edilmesi, fîr ve mâkul bir din olan İslâm'ın nüfuz gücünün zayıflamasına yol açmış ve açmaktadır.

"Bugün birçok felsefenin edyân-ı semâviyyeyi kâfi görmeyerek dîn-i tabîî dedikleri nazariyyât-ı ahlâkiyyenin rûkn-ı rûknlerini muhtevî olan dîn-i mîz, dîn-i fîr ve umûmî olan dînimiz, maatteessüf yavaş yavaş nüfûz-ı mâ'neviyesini kaybetmekte, birtakım avâmil altında safvet-i asliyesini tamâmıyla izhar etmemekte, birtakım sebukmagzân tarafından taarruza mâruz kalmakta, akaidimiz hurâfât, ahkâm-ı dîniyyemiz turuhât sayılmaktadır. Dîni muhafaza ve müdafaa etmek isteyen zevatta kasr-ı himmet bulunması da buna bir zamîme-yi elîme olmaktadır. Bu halin ...en mühim en müessir sebebi dîn-i mübînimizdeki hükûm-i bâliğânın anlaşılması, dîn muhabbetinin kalbire nüfuz etmemesidir."²⁶

24 "İlim-i kelâm mebdâsî ve vesâilî ihtiyâc-ı asra göre değişir. Hasım başkalıktıca, muannid değişikçe İlim-i kelâmın suret müdafaaası bağkalar. Ancak İlim-i kelâmın maksadı asla değişmez" (İzmirli, "Yeni İlim-i Kelâm", s. 59).

25 "...mütefekkirin vakıyye hudûs-ı âlemi ispat için 'ecâm arazdan hâli değildi, ecâm cûz-ı lâ-yetecezzâlardan mütekebbir' gibi kaziyeleri biter mebdede olmak üzere kabul etmişler idîi Hudûs-ı âlemde isbât-ı sâni için bir mebdede idi. Bu mebdeler tagyir edebilir, daha birtakım mebdeler vazolunabilir. Bugün birtakım felsefe-i cedidenin kabul ettikleri kavânin-i tabiat bîr-tecrübe sabit olmak la mümkündür, zanunı değildi' kaziyesi mücize-i hissiyyenin imkânı için bir mebdede olabilir. Kudemânın İlim-i kelâmında mebdede başka, müteahhîrin İlim-i kelâmında mebdede başka idi. Yeni İlim-i kelâmıda da mebdede başka olacaktır" (İzmirli, "Yeni İlim-i Kelâm", I, 7-8).

26 İzmirli, a.g.e., I, 11-12.

Temel gaye ve ana ilkelere sapmadan kelâmda metot değişimine imkân vermek bilzce de isabetli bir tavidir. Ancak bunun yanında kelâmın ele aldığı meselelerde öncelik prensibini uygulaması, yani problem teşkil eden konuları öne alıp çözmesi, mevcut şartlarda problem gibi görünmeyen, başka bir deyişle gündeme gelmesine ihtiyaç duyulmayan konuları da geri plana alması gerektir.

Osmanlı âlimleri kelâm ilmini yenileme ihtiyacı üzerinde dururken klasik kelâmın ihmal edilmemesini de özellikle vurgulamışlardır. Meselâ Mustafa Âsım, eski ulemânın zamanın ihtiyaçlarını daima göz önüne aldıklarını, bugün de aynı şeyin yapılması gerektiğini belirttikten sonra, kendi döneminde bazı kişilerin kadim kelâm kitaplarında yer alan Mu'tezile ve benzeri mezhep mensuplarının ortadan kalktığı, dolayısıyla bunların yer aldığı kitaplarla iştigalın abes olduğu kanaatini taşıdıklarını, kendisinin ise bu görüşe katılmadığını ifade eder. Ona göre, evvel emirde *Tavâlif*, *Mevâkıf*, *Maâsîd* ve hatta mümkün olduğu takdirde *Fahreddin er-Râzî*'nin *el-Metâlibü'l-'âliye*'si gibi temel eserleri okuyup okumalı, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sini tetkik etmeli, ancak ondan sonra bizzat Gazzâlî ve emsalinin de yaptığı gibi hasımların kullandığı ilim ve fenleri inceleyip muhalif fikirleri ortaya çıkararak bunlara gerekli cevaplar verilmelidir. Ancak bu şekilde önceki tecrübelerden yararlanıldığı takdirde yanlışlara düşmeden yeni bir şeyler yapılabilir ve kelâm ilmi güçlü bir konuma getirilebilir.²⁷ Yeniliğe açık bir kelâmının temel-siz bir yenilenme ve islahın yapılamayacağı gerçeğine sahip çıkan bu sözleri büyük önem taşımaktadır. Kökten değişim ve sıfırdan başlama girişimleri ile kurumlarda olduğu gibi ilimlerde de bir yere varılamayacağı heni teorik olarak hem de tecrübe ile sabittir. Çünkü değişim ya bir ihtiyaçtan ya da bir yanlış düzeltmek maksadıyla yapılır. İhtiyaç ve yanlışların tesbiti ise her zaman geçmişte kalanla ilgilidir. Dolayısıyla aslanan değişerek kalmak ve devam etmektir. Aksi takdirde güçlü dönüşümler yapılamayacağı gibi gelenegi ve tarihi bir-kimi bulunmayan zavıf ve siğ bir konuma düşülür.

B) Mısır

Yakın dönemde Mısır'da kelâmın problemleri ile uğraşan ve bu ilmin daha verimli hale gelmesi için çaba sarfeden kişi Muhammed Abdüh (1849-1905) olmuştur. Hayatının son döneminde mesaisini daha çok eğitim meselesine tekisf eden Abdüh, İslâmî ilimlere de önemli hizmetler yapmıştır.²⁸ Bu yıllarda o, uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşarak hocası Efgânî'nin ideolojik ve siyasi çizgisini bırakmış,²⁹ bütün gayretini tedrisatı yeniden düzenlemeye,

27 Mustafa Âsım, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-İl", s. 989-990.

28 1882-88 yılları arasında Beyrut ve Paris'teki sürgün hayatından sonra döndüğü Mısır'da, 1894 yılında Ezher Üniversitesi İdare Heyeti üyeliğine getirilen Abdüh burada islah çalışmaları öncelik etmiş; arkasından 1899 yılında Mısır müftüsü olmuştur.

29 Ahmad, *The Intellectual Origins*, s. 36. Reşid Rıza'ın "Efgânî Mısır'da ders verdiği yıllar" dışında gerçek bir iş yapmadı" diye şikâyetle bulunduğunu nakledecektir (*Tarîhu'l-Usûl*, I, 77).

kelâm ve fıkıhta istidlâl ve icthadî çalışmaya, böylece bu ilimleri ilk dönemlerdeki gibi canlandırmaya yöneltmiştir.

Dönemindeki kelâmın durumunu beğenmeyen Abdüh, kimsenin elinde Eş'arî (ö. 324/936), Mâtürîdî (ö. 333/944), Bâkılânî (ö. 403/1013) veya İsfârâinî'ye (ö. 418/1027) ait bir kitabın bulunmamasından ve hatta kitap-çılarda da bunların eserlerine rastlanmamasından yakınır. O zamanındaki kelâm tedrisatından da hiç memnun değildir. Çünkü talebeler müteahhîr-nin muhtasar kitapları dışında bir kelâm eseri okumamakta, en zekileri sa-dece ibarelerin ne mânâya geldiğini öğrenmekte, delil ve mukaddimeleriyle bir bahsi öğrenip doğrusunu yanlışından ayıramaz seviyeleri bulunma-maktadır. Ayrıca onlar kitaplardaki bilgilere sanki Allah veya resulünün sö-züymüş gibi sarılmakta, biri itiraz ederse "kitapta böyle diyor" diye tartış-mayı kesmekte ve üzerinde ittifak bulunmayan konuları dahi savunmaya kalkışmaktadırlar.³⁰ Abdüh burada medreselerin yakın dönemde özellikle kelâm gibi akıl ilimlerin tedrisatında meydana gelen kopukluk ve yüzey-selliğe parmak bastığını görülmektedir. Gerçekten de ibareyi okumak, onu anlamak ve içeriğine nüfûz etmek değildir. Metnin ne demek istediği sorgu-lanamayınca herşey lafızlardan ibaret kalır. Kitaplarla gelen nakiller bilgiyi oluşturmaya yardımcı birer vâsta ya da yardımcı iken bilginin kaynağı duru-muna yükselebilir. Felsefi/aklı meseleleri de bünyesine alan müteahhîrîn ke-lâm kitaplarının sonradan dışlanmasının sebebi budur.

Muhtasar kelâm kitapları Abdüh'un değerlendirmesine göre, konuları tam olarak anlamada yetersizdir. Gereklî felsefi formasyona sahip bulun-mayan öğrenci meselâ *es-Senûsiyye* metnini ezberleyip orada bir cümleyle temas edilen bilgi konusunu anlamadan geçmektedir. Bu durumda öğrenci sadece lafızları bilmekte, okuduğu lafızların ne demek olduğunu anlayama-maktadır. Halbuki kelâm ilmi ya tabiata ve mevcudata bakarak yapılabilir, ya da yakîni ve sarsılmayacak bir iman elde etmek için sağlam teorik delil-ler kullanmak suretiyle yerine getirilir. Yalnızca mevcut kelâm kitaplarını okumak ve ibare bilgisi ile yetinmek hakikate ulaştırmaz, bilâkis ondan uzak-laştırır.³¹

Müteahhîrîn dönemi kelâmlarını, filozoflardan etkilenip onların nazariye ve mukaddimelerini taklit edercesine savunmakta suçlayan Abdüh, neticede felsefe ile aslı kelâm konularının karıştığını, bilâhare ise kelâm kitaplarında

30 Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 138-139. XIX. yüzyılda Mısır ilim hayatını inceleyen Dela-noe de kelâmın Mısır toplumunda bir rolünün bulunmadığını, medreselerde bu ilmin klasik mensur-lerinin yerine zor ve karışık kitapların geçtiğini ifade ederek bu dönemde manzum veya mensur-halde kısa aktide risâlelerin yazıldığını işaret eder (bk. *Moralistes et Politiques dans l'Égypte du XIX. siècle*, I, 97-99). A. Hourani XVIII. yüzyılda İslâm âleminin diğer medreselerinde de kelâ-mın konumunun zayıfladığını yazar (*Islam in European Thought*, s. 154).

31 Abdüh, *el-A'mâlü'l-kâmil*, III, 151. Abdüh başka bir yerde İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim anla-yışının müşâhede ve tecrübe üzerine bina edildiğini, halbuki Avrupa'da o dönemde kaynak-ların sadece kitaplar olduğunu, ancak şimdi durumun değiştiğini bildirir ve Batılılar'dan nakil-ler yaparak müslümanların keşiflerinden örnekler verir (*el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, s. 84-88).

lafız ve üslup tartışmalarından başka bir şey kalmadığını ve aklın dışlandığını vurgular.³² Öyle ki Ezher'de okutulan her kitabın üç veya dört müellifi bulunduğu, birbirlerinin devamı ve açıklaması olan metin, şerh, hâşye ve bazan takrirlerden meydana gelen bu kitapların sadece ibareler üzerine yoğunlaşp öncekilerin verdiği mânalar yapılan itiraz ve cevaplar ile dolu olduklarını, dolayısıyla Ezherliler'in ilmin kendisi ile değil kitapların muhtevası ile uğraştıklarını ifade eder. Abduh şerh ve hâşye okutmanın terk edilmesi için büyük gayret göstermiş, kendisi de Ezher'de bu metinlerin dışında bir şey okutmamıştır.³³ Kelâmın ölümlü bir diğer problem de, ülemâ arasında ilmi ve İslâmî ölçülerin dışında kalan bir takım şahsî kanaatlerle başkalanını dalâlet ve küfürle itham etmenin giderek yaygınlaşmasıdır.³⁴

Abduh'un kelâmı, temelde ve içerik itibarıyla mevcut gelenekten farklı olmuştur.³⁵ Bütün farklılığı bazı şeyleri daha çok vurgulaması veya terk etmesindedir.³⁶ Kısa otobiyografisinde amaç ve hedeflerini sayarken kendisine

"Düşüncüyü taklit zincirinden kurtarmak ve Selef'in anladığı yolla, yani ihtilâflar çıkmadan başlangıçtaki şekliyle dinî anlamak, dinî bilgiyi ilk kaynaklarından elde etmeye dönüş yapmak, Allah'ın evrensel insanlık düzenini koruma hikmetine binaen, dinde hataya düşmemek için bahsettiği akıl ölçülerinde o bilgilere bakmak, böylece dinî ilmin yanında, kalınatın sınırları araştırılmaya sevk edici ve kesinliği kabul edilmiş hakikatleri de kabul edici bir duruma getirmek, neticede nefis terbiye ve davranışları düzenleme yolunda söz konusu hakikatlere dayanan bir unsur olmasını sağlamak"³⁷

şeklinde özetlediği bir program belirler. Abduh, bütün bunların zor iş olduğunu ve bu yolda döneminin hem din, hem de ilim mensuplarıyla ayrılığa düştüğünü ilâve eder.

32 Abduh, *Risâle*, s. 20-21. Benzer çıkartmaları İbn Haldûn ve Tefâzûlî'nin de yapışına daha önce işaret edilmiştir.

33 Reşid Ruzâ, *Târîhu'l-İstâz*, I, 755-756.

34 Abduh, *Risâle*, s. 52. Abduh'a göre küfür endişesiyle akaid konularını konuşmanın sahip olunan inancın çabucak sarılsamasından korkulacak kadar zayıflığını gösterir (*el-A'mâl*/'kamil', III, 150).

35 Başta Abduh olmak üzere yakın dönem âlimleri, akla önem vermeleri ve taklide karşı çıkmaları sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından "Yeni Mütezile" olarak takdim ediliyorsa da (bk. Caspar, "Le renouveau du mu'tazilisme", s. 157 vd; Khalid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 320 vd.), bazı konularda Mu'tezile görüşünü terçih etmeleri onları bu mezhep mensubu yapmaz. Kaldı ki taklide mücadele çerçevesinde, fıkhta olduğu gibi kelâmda da değişik mezheplerden hatta İslâm filozoflarının görüşlerinden istifade etmek bu dönemin belirlenmiş vasfıdır.

36 Kş. Adams *Islam and Modernism*, s. 115; Gibb, *Whither Islam?*, s. 68-69; a. mlf., *Modern Trends*, s. 43; Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, s. 76-77. Abduh'a göre değişim olmalı, ama İslâm prensiplerine uyusarak gerçekleşmelidir. Bu açıdan islahatçı çizgisine rağmen Abduh Ba'nun sekularizminden uzak durmuştur (Kş. Hourani, *Arabic Thought*, s. 139; Juynboll, *The Authenticity*, s. 15).

37 Reşid Ruzâ, *Târîhu'l-İstâz*, I, 11. Abduh'un özellikle kelâmca yönü için ayrıca bk. Abdulkâdir, *el-Fikra'l-İslâmî beyne'l-İbâdâ*, s. 210-221.

Abduh, İslâm prensiplerinin temel ilmi olan kelâmı basitleştirmek istemiş, o yüzden en önemli kelâm kitabı olan *Risâletü't-tevhîd*'i, oldukça kısa ve özet bir tarzda yazmıştır.³⁸ Çünkü o kendi döneminin şartları içinde sık sık vurguladığı "birliği koruma" idealiyle mezhep ayrılıklarına meydan vermemek için geçmiştaki tartışmaların üzerindeki fazlaca durumaya büyük önem göstermiştir. Mevcut kelâm kitaplarını bu hassasiyetine uygun bulmadığından, ders kitabı olarak hazırladığı *Risâle*'de ihtilâf ve ayrılıklara yer vermeden sade bir üslup kullanmıştır.³⁹

C) Hindistan

Araştırmacılar kelâmda yenilik ihtiyacını ilk olarak Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) dile getirdiğini nakledeleler. Batı ilimlerinde büyük bir metot değişimi yaşandığını öne süren Seyyid'e göre, mevcut bilimle kelâm ilminin kuruluşu sırasında karşılaşılan eski Yunan hikmeti arasında büyük farklar vardır. Çünkü, eski felsefenin temelleri tecrübe ve müşahadeye değil, akli ve kıyasî delillere dayanıyordu. O yüzden yine akli yollarla reddedilmeleri kolaydı. Halbuki bugünün ilmi tecrübelerle kurulmuş ve gözler önünde cereyan etmektedir. İslâm'ın ilimle çelişmediğini sadece sözle söylemek yeterli değildir. Mevcut ilimlerle uyuşan modern ve yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır. Yapılacak şey ya modern ilimleri reddetmek, ya da, eğer yapılamıyorsa, bu ilimleri İslâmî prensiplerle bir araya getirip bağdaştırmaktır.⁴⁰ Kıyasla Seyyid Ahmed Han, İslâm'ın her asrda toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için kelâm ilmini ihtiyaca göre ele almanın şart olduğunu, aksi halde İslâm dininin itiraz ve saldırılara maruz kalıp zarar göreceği endişesini taşımıştır.⁴¹

Şunu da belirtmek gerekir ki, Seyyid Ahmed Han'ın bu düşünceye sahip olmasında modern bilimle olan teması rol oynadığı gibi,⁴² dahilde ortaya

38 *Risâle*'nin ikinci baskısını nesreden Abduh'un öğrencisi Reşid Ruzâ takdim yazısında, kitabı genişlettiği ve genişletip izahlar yapmak istediğini, ancak müellifin buna müsaade etmediğini kaydeder (*Risâle*, s. "1").

39 Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 112. Reşid Ruzâ'nın yazdığı *el-Vahydü'l-Muhammedi*, hocasının *Risâletü't-tevhîd*'ini tamamlayan bir eser olarak kabul edilir. Farklı olarak çeşitli sosyolojik, siyasi ve iktisadi konuları da içerir. Ruzâ'nın kelâm ile ilgili görüşleri için bk. Badawi, *The Reformers of Egypt*, s. 112-113.

40 Seyyid Ahmed Han, "Lecture on Islam", s. 312-313; ayrıca bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 217; a. mlf., "Muslim Modernism", s. 83; a. mlf., "Modern Muslim Thought", s. 18; Ahmad, "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", s. 60; Ballon, *The Reformers*, s. 136-137.

41 Kş. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 113, 120-121; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 51-52. Seyyid Ahmed müslümanlar arasında yayılmaya başlayan yeni ilmin, yaşayan İslâm'la çağınma içinde görünce İslâm'ı korumak ve gerçek yüzünü göstermeyi görev addettiğini, bunu yapmadığı takdirde günahkar olacağını, bu gayretleri sırasında kendisinin küfür veya tabiatçılıkla itham edilmediğini öne sürdüğünü, ayrıca muhtemel hataları için Allah'ın at belediğini haber verir ("Lecture on Islam", s. 314-315).

42 Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra görüşlerinde bir değişim olmuştur. Bundan sonraki eserlerinde artık tahliat (üstü müdahaleyi) dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur (Toll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184).

çıkan müsait zeminin de payı vardır. Şah Veliyyullah'ın (1703-1762) "De-lillere dayalı bir kelâm ilminin zamanı gelmiştir" şeklinde cedel ve münazara-ya dayalı klasik metodolojinin değiştirilmesini amaçlayan sözü bu yönde ona önemli bir referans noktası olmuştur.⁴³ Ayrıca Seyyid bu görüşlerini temellendirmek için eserlerinde sadece Ehl-i sünnet kaynaklarıyla yetinmeyip zaman zaman Mu'tezile'nin ve filozofların görüşlerini de kaynak olarak almış,⁴⁴ böylece bütün bir kültür mirasından istifade etmek ve daha geniş bir tercih imkânı sağlamak istemiştir.⁴⁵

Yakın dönemdeki kelâm hareketinin Hindistan kıtasındaki asıl teorisyeni Şibli Nu'manî'dir (1857-1914). Şibli tarihçi yönüyle de tanınmakla birlikte, Batı bilim ve düşüncesinin tesiri karşısında, zamanındaki diğer müslüman düşünürlerden farklı olarak kelâma fıkıh ve siyasetten daha fazla bir önem atfetmiştir.⁴⁶ Kelâm tarihi konusunda yazdığı *İlmü'l-kelâm* adlı kitabının önsözünde eski kelâm ilminin bugün faydasız ve yetersiz olduğundan, dolayısıyla yeni ve değişik tarzda bir kelâm kitabı ihtiyacından bahsedir.⁴⁷ Şibli, *el-Kelâm* adındaki eseriyle de bu amacını gerçekleştirmek istemiştir. Kurduğu "Nedvetü'l-ulemâ"nın temel hedefini de önceki kelâmcıların Yunan felsefesine karşı yaptıkları gibi, ateizmin meydan okumasına karşı metot bakımından yeni bir kelâm ilmi kurmak şeklinde açıklamıştır.⁴⁸

Şibli'ye göre kelâm ilminin, göz ardı edilmeleri veya tamamen reddedilmeleri doğru olmayan modern fikirler ışığında yeniden ele alınması gerekir.⁴⁹ Nitekim Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelâm kitapları telif edilmiş, ancak bunların bir kısmı müteahhirin Eş'ariyye'yi diğerleri ise Avrupa inanç, düşünce ve hayallerini aynen alıp ölçü yapmış, dolayısıyla birinciler körü körüne bir taklide, ikinciler ise taklidi bir iticahda yönelmişlerdir. Bu eserler istenilen katkıyı sağlayamazlar.⁵⁰ Bu gerekçelerle Şibli mevcut yeni kelâm kitapları ile yetinmeyip bizzat kendisi telifler yapmaya karar vermiştir. Dinin modern düşünceye muhalefet etmesi halinde yaşayamayacağı şeklinde Seyyid Ahmed Han'ın yukarıda temas edilen iddiasına karşı çıkarak felsefi nazariyelerin değişebilirliğini dolayısıyla dinde temel alınmaması gerektiğini

savunduğu halde,⁵¹ Şibli kelâm meselelerindeki tavrını yine de döneminin bilim anlayışına göre belirlemiştir. Felsefi görüşlerin kesin olmadığını zaman zaman belirtmekte birlikte, dönemin bazı yaygın nazariyelerini genelde de sahiplenmek ve izah etmek durumunda kendisini bırakmış, o yüzden itikadî konularda te'vile başvurmuştur.⁵²

Gençlerin şüphelerini giderebilmek için modern şartlara uygun açıklamalar getirmeyi zorunlu gören Şibli'ye göre "kadim" kelâm ilminde sadece İslâm akaidinden bahsedildiği için itirazlar yalnızca akaidе gelmiştir. Hal-buki dinin tarihî, ahlâkî ve sosyal yönleri de artık sorgulanıp itiraza mâruz kaldığına göre yeni kelâmın bu konuları da işlemesine büyük ihtiyaç vardır. Şibli'nin dile getirdiği kelâm ilminin konularının sadece imân esasları ile sınırlı kalmayıp daha geniş bir muhtevaya sahip olması düşüncesi isabetli ve bugünün şartlarına da uygundur. Çünkü bir din sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamaz ayrıca getirdiği normların da korunması gerekir. O halde İslâm'ın bütünlüğü içinde işlevi olan her konu kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Mesela dinin övgüritüğü kısıtlayıp kısıtlamadığı, kutsal metinlerin tarihsel olup olmadığı, insan ve kadın hakları birer kelâm konusu-nerdir. Bu yaklaşım metodolojik bir açılım da sağlayacaktır. Diğer taraftan Şibli'ye göre yeni kelâmda önceki kelâm kitaplarında bulunan uzun mukaddimeler, anlaşılması zor mantık istihlaları ya da lüzumsuz tartışmalar değil temel konular açık ve sade bir şekilde yer almalı, aklın yanında kalp ve vicdanın da tatmin edilmesi hedeflenmelidir.⁵³ İslâm inancının tevhid ve nübüvvetine dayalı temeli sade ve berrak iken Kur'an'ın mahlûk veya kadim, sıfatların zâtın aynı veya gayri, amellerin imana dahil veya dışında olması vb. sonradan giren önemsiz ihtilafların, kelâmın asıl konularınımış gibi altı yüzyıldan beri kitaplarda toplanması doğru değildir.⁵⁴ Burada onun kelâm konularını öncelik esasına göre tesbit ettiği insanlaman zihinlerini meşgul etmeyen meselelerin üzerinde fazlaca durulmaması gerektiğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kelâm'ın muhtevası, konularının sıralanış ve vurgulanışı sabit ve duragan olmaktan çıkacaktır.

Şibli Selefi Hint âlimlerinin aksine yalnızca asr-ı saadetten değil İslâm tarihindeki bütün birikimden istifade edilmesi gerektiğini eserlerinde vurgulamış, bu sebeple çeşitli dönemlere ait tarih ve biyografi eserleri telif etmiştir. Onun nazarda kelâm, İslâm inanç ve prensiplerini kolayca açıklayabilmek için kullanılan metodolojik bir ilim olduğundan, sadece Gazzâlî (ö.

51 Şibli, *İlm-i Kelâm*, Cedit, s. 5-8; kırs. Mürad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'manî*, s. 4-5. Seyyid Ahmed Han ile Şibli arasındaki mukayeseler için bk. Mürad, a.e., s. 116-118; Smith, *Modern Islam in India*, s. 41.

52 Mürad, a.g.e., s. 12.

53 Şibli, *İlm-i Kelâm*, Cedit, s. 4. Girişimci bir yapıya ve ilim aşkıyla dolu bir ruha sahip olan Şibli'nin ne yazık ki yabancıl dill eksikliği sebebiyle, Batı düşüncesi ile ilgili başlıca kaynağı genel-likle Ferid Vedit ve bazı tercüme olmuş.

54 Şibli, a.g.e., s. 144-146; Şibli burada ayrıca Eş'arîler'le diğer fırkalar arasındaki ihtilafları bir listesini yapar.

43 bk. Hıccetullah'i'l-Balığa, I, 4; kırs. Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 41.

44 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 52; bazı araştırmacılar Seyyid Ahmed'i bu yüzden filozofların takipçisi (neo-falâsifa) olarak görmüşlerdir (Troll, a.g.e., s. 227-228).

45 Çeşitli kelâm konularıyla ilgili görüşlerine bundan sonraki bölümde yer vereceğiz Seyyid Ahmed Han, daha önce değindiğimiz siyasi konulardaki tavrı sebebiyle başta Hindistan'da olmak üzere te müslümanlar tarafından dışlanmış, görüşlerine genellikle tıbar edilmiştir. Efgân'ın meşhur reddiyesi ile etkisi daha da azalan Seyyid ve Aligar ekolünün bu duruma düşmesinde İngilizler'le dostluğunun yanı sıra Batı bilimine olan aşırı güveni sebebiyle tefsir ve diğer kitaplarında Kur'an ve İslâm'ı ilimleştirmek için radikal te'viller yapmasının da rolü olmuştur.

46 Şibli kelâm ilmini "cağdas muhafazakâr" akıcılık için geçerli bir malzeme ve ilham kaynağı olarak görüyordu (kırs. Ahmad, *Islamic Modernism*, s. 77).

47 Şibli, *İlm-i Kelâm*, s. 16 (Farsça trc. *Tarih-i İlm-i Kelâm*, s. 2-3).

48 Şibli'nin Nedvetü'l-ulemâ'nın ilk kongresindeki konuşmasından naklen Ahmad, a.g.e., s. 110.

49 Moinulhaq, *Islamic Thought and Movements*, s. 481; Ahmad, a.g.e., s. 83.

50 Şibli, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, s. 6.

505/1111) veya Râzî (ö. 606/1209) değil İslâm'ı farklı bir üslûpla fakat bütün ilkeleriyle takdim etmek isteyen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de (ö. 672/1273) bir kelâmcıdır.⁵⁵ Kelâm tarihî çalışmaları klasik anlamda kelâmı kabul edilenlerin dışındaki mütefekkirlerin ihmal edildiği gerçektir. Halbuki metotları farklı olsa da İbn Rüşd, İbn Teymiyye ve Mevlânâ gibi âlimlerden birçok açıdan yararlanılabileceği muhakkaktır.

Sonradan kurulan Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nin fikir babası olan Muhammed İkbal de (1876-1938) İslâm düşüncesi kavramı içinde kelâma yeni bir bakış yapmış ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı önemli eserinde klasik kelâmın çeşitli konuları ile ilgili görüş ve eleştirilerde bulunmuş, ayrıca Kur'an'daki fikir dinamizme tekrar dönüş yapılmasını istemiştir.⁵⁶ Oğlu Câvid İkbal, babasının İslâm toplumunu üç temel üzerinde yeniden şekillendirmeyi düşündüğünü, bunlardan birincisinin günün şartlarında akulla vahiy uzlaştıran bir yaklaşımla yeni bir kelâm ilmi, ikincisinin kodifikasyonu, derlenmesi ve yeniden yorumlanması ile yeni bir İslâm fikri, üçüncüsünün ise müslüman toplumları için yeni bir siyasi ve ekonomik düzen olduğunu ifade eder.⁵⁷ İkbal'i hocalarından ve kendinden hemen önceki diğer müslüman âlimlerden ayrıran husus, onun Almanya'da doktora yapması ve İngiltere Cambridge Üniversitesi'nde bulunması sebebiyle, Batı'daki son ilmi ve felsefî gelişmelerle ilgili daha doğru bilgilere sahip bulunmasıdır.⁵⁸ Ayrıca o Einstein (1879-1955) teorilerinden, atom-altı çalışmalarından ve sebep-sonuç zincirine yönelik eleştirilerden haberdar olarak fikir yürütmüş,⁵⁹ dolayısıyla aklıcılık ve bilime karşı, diğerlerinden daha serbest davranabilmiştir. Sonraki bölümde ayrıntılı olarak örnekleri verileceği üzere İkbal'in dışındaki diğer yakın dönem âlimleri geç bilgilene sebebiyle Batı'da hüküm kalmayan bazı nazariyelere itibar etme durumunda kaldıkları için naslarda bazı gereksiz tevillere gidiyor ya da izah zorlukları çekiyorlardı. Dolayısıyla bilgi edinme bakımından İkbal daha avantajlı bir konumda idi.

Son beş yüz yıl boyunca İslâm'da dinî düşüncenin fililiyatta durgunluk gösterdiğini kaydeden⁶⁰ İkbal'e göre günümüz müslümanların en ciddi görevi, geçmişle bağları koparmadan İslâm'ın bütün sistemini yeniden gözden

geçirmektedir. O bu konuda Şah Veliyyullah (1703-1762) ve Cemâleddîn-i Efgânî'nin (1839-1897) çaba ve gayretlerini müslümanlara örnek gösterir. Modern bilime değer verip ona objektif olarak yaklaşmak ve bilinen farklı sonuçlara götürmesini de, ona göre, İslâm için peşinen tehlikeli görmemek gerekir. Zira bu şekilde Kur'anî temellere daha uygun sonuçlara varılması da mümkündür.⁶¹ Ayrıca İslâm dünyasının modern çağda Batı'ya yönelmesinin entelektüel açıdan bir mahzuru bulunmayıp aksine fikrî canlılığa yol açabilir. Tek korku, Avrupa kültürünün göz kamaşması dış cephesinin bu hareketi durdurması ve söz konusu kültürün gerçek derinliğine ulaşmamızı engellemesidir.⁶² Zaten Kur'an, değişim ve tecrübe metodunu kabul etmekte ve bu yönde araştırma yapmaya yöneltmektedir.⁶³ Bu yüzden geleceğin kelâmcıları İslâmî literatürde mevcut olan atom nazariyesi gibi konuları yeniden ele alıp, kelâmı aynı doğrultuda giden modern bilimi birbirlerine daha yakın bir konuma getirmelidirler.⁶⁴ Bu noktada İkbal'in sadece yaşadığı dönemle kalmayıp geleceğe yönelik düşünceler de ürettiği bununla birlikte geçmişle bağları koparmadığı görülmektedir.

II

YENİ KELÂM ESERLERİNİN TE'LİF EDİLMESİ

Kelâmda yenilik ihtiyacı çeşitli yazılarda savunulup gerekçeleri ortaya konmaya çalışırken bu görüşün başlıca temsilcileri başlatılan yenilik hareketine model oluşturmak ve bu yönde çalışmaların yapılmasını teşvik etmek gayesiyle yeni kelâm eserleri te'lif ettiler. Bunlar arasında Abdülâtil Harpûrî'nin *Tenkîhü'l-kelâm*, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *İss-i İslâm: Yeni Akâid*, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*, Hüseyin el-Cisr'in *el-Huşûdül-hamidiyye*, Muhammed Abdüh'un *Risâletü't-tevhîd* ve Şibî Nûmânî'nin *el-Kelâm* adlı eserleri sayılabilir. Sayılan eserlere muhtevâ itibarıyla sonraki bölümde her bir konuyla ilgili olarak müracaat edileceği için, bu başlıkta sadece önemli görülen üçü, genel bir kanaat vermesi amacıyla tanıtılacaktır.

A) Yeni İlm-i Kelâm (İzmirli İsmail Hakkı)

Müellifince bir mukaddime ve iki bölümden oluşması düşünülen *Yeni İlm-i Kelâm* ne yazık ki tamamlanamamış, nübüvvetin işleneceği ikinci bölüm ile sonuç kısmı yazılamamıştır. Tarihî arka plan ile epistemolojik ve kavramsal (istilâhî) bilgilere yer verilen uzun mukaddimeden sonra kitabın ana bölümü ulûhiyyetle ilgilidir. Eserin metot ve sistematiki hakkında bilgi verirken, anlaşılır olmaya özen gösterileceği, Allah'ın varlığı konusunda yeni

61 İkbal, *The Reconstruction*, s. 78.

62 a.e., s. 6.

63 a.e., s. 12.

64 a.e., s. 56.

55 Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, s. 85. Şibî, *Sirettü'n-nebi ve Faruk 'Umer* adlı eserleri yanında görüşlerini ifade ettiği önemli İslâm âlimlerinin de biyografilerini yazmıştır. Bunlar arasında *İmam Ebu Hanife* (İngilizce trc. M. Hadi Hussain, New Delhi 1988), *el-Gazâzî* (Lahore, ts.), *Türkçe trc. Yusuf Karaca, İstanbul 1972*) ve *Sevâñih-i Mevlânâ Rûm* (Karac, ts.) bulunmaktadır.

56 *The Reconstruction*, s. 23 vd. Ayrıca kırs. Fazlur Rahiman, *Islam and Modernity*, s. 154.

57 C. İkbal, "İslam Modernizmi Üzerine", s. 23.

58 İkbal Batı'daki öğrenimi sırasında aklıca eğilimlere karşı reaksiyonları, meselâ Bergson'un (1859-1941) sezgiçliğini, Nietzsche'nin (1844-1900) isyanını anlayabilmiş, çağdaşlardan farklı olarak sadece rasyonalist düşünce veya empirist zihniyeti değil Alman romantizmini de tanımıştır.

59 İkbal, *The Reconstruction*, s. 30-31.

60 İkbal, a.g.e., s. 6.

İstidlâl metodlarının kullanılacağı, nübüvvet bölümünde ise Hz. Peygamber'in hayatı ve ahlâkî seciyelerinin delili olarak kullanacağı bildirilmektedir.⁶⁵

Müteahhirin dönemi kelâm eserlerinden⁶⁶ farklı olarak giriş kısmında, İslâmî ilimlerin doğuş ve gelişmesine yer verilmiş, bu ilimlerdeki metod farklılıkları üzerinde durulmuştur. Ayrıca itikadi ve fıkıhî mezheplerin isimleri ve temel görüşleri verilmiş, ancak Bâtıniyye dışında hiç biri hakkında olumsuz kanaat belirtilmemiştir. Bilgi ve tabiat konuları ele alınırken İslâm düşüncülerinin görüşleri verildiği gibi, yer yer "felsefe-i cedide"⁶⁷ "bugünkü fizik", "yeni fizik" ya da "fizik ve kimyâ-i cedid"⁶⁸ ifadeleriyle modern düşünceye, bazan filozofların isimleri verilerek atıfta bulunulmuştur. Bu açıdan kitap yeni bilim ve felsefe ile irtibatlı bir görünüme sahiptir. Şu kadar var ki, Descartes (1596-1650), Kant (1724-1804), Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677), Leibnitz (1646-1716), Montesquieu (1689-1755) vb. birçok Batı filozofunun görüşlerine yer verilmişse de, bunlar ikinci el kaynaklardan alınmıştır. Descartes'in *Discours de la méthode*, Comte'un (1798-1857) *Cours de la philosophie positive*'i ile Gustave Le Bon'un (1849-1931) XIX. yüzyıl müslüman aydınları tarafından iyi tanınan *L'évolution de la matière*'i hariç, bibliyografyada yer alan Fransızca eserler⁶⁹ genelde ders kitabı, ansiklopedi ve sözlük türü çalışmalar olup, akademik kaynaklar değildir.

Ulûhiyyet bahsine tahsis edilen bölümde Allah'ın varlığının delilleri ile sıfatlar gibi iki temel konu ele alınmıştır. Birincisiyle ilgili olarak önce İslâm âlimlerinin klasik delilleri filozofların farklı görüşleriyle birlikte sıralanmış,⁷⁰ ardından modern felsefenin delilleri incelenmiştir.⁷¹ Ayrıca ulûhiyyet konusundaki öne sürülen şüpheler dayandıkları felsefî akımlarla birlikte sayılarak bunlara tek tek cevaplar verilmiştir.⁷² "Esmâ ve sıfat-ı ilâhiyye" konularında mezheplerin farklı görüşleri, "ef'âl-ı ilâhiyye" başlığı altında ise kelâm ilminin problemleri olan irade, aslah, hidayet, kader ve şer meseleleri işlenmiştir.⁷³

65 "...Yeni İlm-i Kelâm, aksa'l-gâye olan tevhid-i Bâri babında muhtabın anlayabileceği bir tarz ile, bir tarz-ı nevî ile istidlâlı umde kılınmış; tevhid-i Bâri'nin ekme'l-i vesâlî-i olan nübüvvet-i Muhammedîyye babında erbâb-ı basâtın sülûk etiketleri meselele siyer-i celîle-i nebevîyye ve ahlâk-ı mutahhara-i Muhammedîyye ile istidlâl tatkikine sülûk emişir" (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17).
66 İzmîrî başka bir eserinde müteahhirin dönemi kelâmlarını sahalarnın dışına çıkarmakla eleştirilmiştir (bk. *Muhassalat-ı Kelâm ve'l-hikme*, s. 10).
67 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 218, 235, 237, 256, 261 ve 300.
68 a.e., I, 266, 271, 284.
69 a.e., II, 239-240.
70 a.e., II, 5-30.
71 a.e., II, 30-42.
72 a.e., II, 42-83.
73 *Yeni İlm-i Kelâm* daki konuların inceleyen Fransızca bir doktora çalışması yapılmıştır: Sabri Hızmetli, *Les idées théologiques d'Isma'il İzmîrî (1868-1946) dans le "Yeni İlm-i Kelâm" (La nouvelle science de théologie)*, Paris 1979. Hizmetli'nin değerlendirmesine göre, *Yeni İlm-i Kelâm*, saf bir kelâm kitabı değildir. II. cilt daha çok metafizik tükredir (s. 146). Kitabın ismi ile, muhtevası birbirine uymadığı gibi metodu da yenilik getirmeye müsait değildir (s. 151). Kelâmı, yenileştirmeye çalışırlara yalnızca bir fikir ve yön vermesi (s. 169) ya da düşünce tatliflerine

Yeni İlm-i Kelâm'ın Ana Başlıkları:

Dibâce (s. 2-19).

Mukaddime:

1. Hükümler ve İlim (s. 22-70).
2. İslâm ilimlerinin Tedvini ve İtikadî Mezhepler (s. 71-138).
3. Felsefe ve Tasavvuf Ehli (s. 139-181).
4. Fıkıh (s. 182-216).
5. Bilgi Vastaları (s. 217-252).
6. Varlık Bahsi (s. 253-262).
7. Madde ve Ruh (s. 263-300).

[I. Bölüm] İlahiyyat (II. cilt)

1. Allah'ın Zâtı (s. 5-83).
 - 2-3. Allah'ın Sıfatları (s. 84-162).
 4. Allah'ın Fılleri (s. 163-225).
- Tekmile: Allah'ın Varlığının Zorunluluğu (s. 227-237).

B) *Risâletü'l-Tevhîd* (Muhammed Abduh)

Abduh'un üç dört sene kadar sürgün hayatı yaşadığı Beyrut Medresesi'nde okuttuğu akâid ve kelâm notalarının geliştirilmiş şekli olan *Risâletü'l-Tevhîd*, o zamana kadar Ezher'de ve diğer medreselerde okutulan şerh türü kitaplardan farklı bir üslupla yazılmış, çeşitli konularda yorum ve tercih ihtiva eden, dolayısıyla yeniliği bulunan bir eserdir. Kitabın başında mevcut kelâm kitaplarından "muhtasar" olanların genellikle öğrencilerin ihtiyacına cevap veremediği, "mutavvel"lerin onları aştığı, "mutevasst"ların ise bu zamana göre hazırlanmadığı belirtilerek kelâm dersini yeni bir tarzda verme isteği vurgulanmıştır.⁷⁴

Eserin nâşiri Reşid Rızâ'ya (1865-1935) göre yüzyıllar boyunca *Risâletü'l-Tevhîd* kadar kelâm ilminin ölçütleri içinde İslâm'ı takdim eden bir kitap telif edilmemiştir.⁷⁵ İngilizce çevirisine yapılan takdimde de, kitabın "Risâletü'l-Tevhîd" olarak da isimlendirilebileceği değerlendirilmiştir.⁷⁶ En belirgin yeniliği baş tarafında uzun bir girişle kelâm ilminin başlangıç ve sonrakı safhalarının tanıtılarak bu ilmin ortaya çıkışına sebep olan hadise ve tartışmalara yer verilmesi ve bazı tahliller yapılmasıdır.⁷⁷ Ayrıca Osman

malzeme sağlama söz konusu olabilir. Hizmetli'nin muhteva itibarıyla eser bir nevi "naklî" ilim-bakkâlî" ilim" olarak değerlendirilmesini (bk. a.e., s. 454), İzmîrî'nin aşağıda temas edileceği üzere bazı konularda görüş ve tercihlerle bulunduğu göz önüne alınır, ihtiyatla karşılanmak gerekir. Hilmi Ziya Üken in eser hakkındaki fazla medihkar değerlendirmesi için bk. *Türkîye de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 455.

74 Abduh, *Risâle*, s. 2.

75 *Risâle* (Mukaddime), s. "y".

76 Cragg, *Theology of Unity* (Introduction), s. 22. Ayrıca Hâmid İnayet'in *Risâle*'den Abduh'la ilgili çıkardığı üç sonuç için bk. *Arap Siyasî Düşüncesinin Seyri*, s. 158.

77 Abduh'un bunu yapan ilk kişi olduğu konusunda bk. Michel-Abd al-Razzak, *Rissalat Al-Taahhid* (Introduction), s. LV. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, s. 122.

Emin'in tesbitiyle *Risâle*'de kelâma ahlâkî boyut dahil edilmiştir.⁷⁸ Kısallığı ve sınırlı konuları ile mütekaddimîn türü kelâm kitaplarını andıran eserde sem'iyâtta hemen hemen hiç yer verilmemiş, âhiret bahsi için başlık açılmamıştır. Ayrıca kelâmullah ve rû'yetullah gibi meselelerde, genellikle kelâm kitaplarında göze çarpan uzun tartışmalar da yer almamıştır. Bununla beraber taklit zihniyeti ile yapılan mücadele paralelinde kitapta aklın önemi sık sık vurgulanmıştır.⁷⁹

Yeniliği yanında klasik görüşleri de ihtiva eden *Risâle*,⁸⁰ genelde Eş'arî bir görünüme sahip olmakla beraber, diğer mezheplerden de bazı izler taşımaktadır. Eserde meselâ Allah'ın fiilleri, hüsn ve kubuh, insanın irade hümiyeti gibi konularda Mâtürîdîler'in ve Mu'tezile'nin etkisi görülür. Buradan Abduh'un tek mezhebe bağlı kalmayıp kendine göre bir sentez yoluna gittiği anlaşılabılır.⁸¹ Keramet konusu ile hadislerle dayalı şefaat vb. meselelerde farklı görüşlere varıp nübvvet ve mücizeler konusunda daha akli izahların yapıldığı kitapta, halku'l-Kur'an konusu gibi tartışmalı problemlere, çok ihtiyaç duyulan ümmetin birliğini muhafaza maksadıyla girilmemiştir.⁸²

Risâletü't-tevhîd'in Ana Başlıkları:

Mukaddimeler (tarihî bilgiler) (s. 4-23).

[I. Bölüm]

Ma'lûmun Kısımları (s. 24-32).

Vâcibin Hükümleri (s. 33-52).

Allah'ın Fiilleri (s. 53-58).

İnsanın Fiilleri (s. 59-65).

Fiillerde Hüsn ve Kubuh (s. 66-82).

[II. Bölüm]

Risâlet (s. 83-88).

İnsanların Risâlete İhtiyacı (s. 89-107).

Vahyin İmkânı (s. 108-117).

Resullerin Görevleri (s. 118-129).

Muhammed'in (s.a.s.) Risâleti (s. 130-143).

Kur'an (s. 144-151).

[III. Bölüm]

İslâm Dini (s. 152-181).

İslâm'ın Yayılması (s. 182-195).

78 bk. "Risâletü't-tevhîd II Muhammed Abduh", s. 772.

79 Mütellifin bu konuda XIX. yüzyılın iyimser ve bilimsel natüralizminin etkisinde kalması da söz konusu olabilir (kıs. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, s. 131).

80 *Risâle*'deki klasik mitrâsa dikkat çekken Cragg'ın değerlendirmesine göre Abduh, dinî bilgi için ısratla vahiy gerçeği ve onun lüzumu üzerinde durmuş, akla ise tabiat ve bilim konularında rol vermiştir (Counsels, s. 37).

81 kıs. Bourtrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142; Kerr, *Islamic Reform*, s. 127.

82 İlk baskıda yer alan ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunan başlık sonraki baskılarda müellifin kendi isteğiyle çıkarılmıştır, bk. *Risâle*, s. 45-47 (R. Rızâ'nın notu); Hourani, a.g.e., s. 142.

Kolay Bir İtiraz ve Cevap (s. 195-200).

Hız. Muhammed'in Getirdiklerini Tasdik Etmek (s. 200-206).

Hâtime (s. 207-208).

C) *el-Kelâm* (Şibli Nu'mânî)

İlm-i Kelâm-ı Cedid adıyla yapılan Farsça tercümesini esas alıp Urduca aslıyla karşılaştırdığımız bu eserin başında açık, sade ve anlaşılır olmanın hedeflendiği ifade edilmiştir.⁸³ Yeniden inşa yerine kelâm tarihindeki görüşlerden seçme ve tercih yoluna gidilmiş, böylece gelenekten kopmaksızın kelâmı yenileme arzusunda olunmuştur. Her fırsatta eleştiriye tâbi tutulan⁸⁴ Eş'arî mezhebi, akla yeterli kadar rol vermemek ve tabiatı sebebi sebeb-sonuç ilişkisini reddetmek ilminden uzaklaşmakla suçlanmış, bu mezhep içinde müstaklil görüşlere sahip âlimlerinin görüşlerine daha çok değer verilmiştir. Hatta kaynak olarak başvurulan Eş'arî kelâmcılar birçok konuda Eş'arîyye mensubu olarak görülmüştür. En çok başvurulan kaynaklar Ebû Muslim el-İsfahânî (ö. 322/934), Kaffâl (ö. 365/976), İbn Hazm (ö. 456/1064), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İmam Râzî (ö. 606/1209) ve Şah Velîyyullah'ın (1703-1762) eserleridir.⁸⁵ Bununla birlikte zaman zaman filozof İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve mutasavvıf Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) görüşlerine de yer verilmiş ve filozofların görüşlerinin sanıldığı gibi aşırı olmadığı vurgulanmıştır.

Kitapta göze çarpan bir diğer husus da, kaynaklar içinde zikredilen âlimlerin kitap ve görüşleri arasında ayırım yapılmasıdır. Gazzâlî'den itibaren müteahhir kelâmcıların bir kısmının ve özellikle "ehl-i hakikat" olanların iki tür eser telif ettikleri, bir taraftan halka yönelik ve onların kabul edileceği şekilde kitaplar, diğer taraftan kendi ilimî görüşlerini ihvâ eden ve halka yansıtılmayan oldukça farklı kitaplar yazdıkları gerekçesiyle⁸⁶ Gazzâlî söz konusu olduğunda onun *Cevâhirü'l-Kur'an*, *Fayzâtü'l-tefrika* ve *el-Mađ-nûn bih'âla gayrî elilâh* adlı kitaplarına dayanılmıştır. Râzî kaynak gösterilirken ise *el-Mefâilbu'l-âliye*'sine sık sık sık başvurulmuş, bu kitabı diğerlerine tercih edilmiştir.

Eser, işlenen konuların sistematîği açısından klasik kelâm kitaplarından biraz farklı bir görünüm arz etmektedir. Kitabın iskeleti büyük ölçüde ulûhiyyet ve nübvvet konularından oluşmuştur. Buna karşılık âhiretle ilgili konulara daha az yer verilmiş, imâmet meselesine ise hiç temas edilmemiştir. Ayrıca bütün kelâm kitaplarının başında yer alması âdet olan bilgi bahsi

83 Şibli, *el-Kelâm*, s. 161 (Farsça trc. *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 4).

84 Şibli üzerinde çalışan Mehdi Afroz Murad, onun kelâmia ilgili eserlerinin sanki Eş'arîlığın temel görüşlerini çürütmek için yazıldığı izlenimini edindiğini belirtir (*Intellectual Modernism*, s. 19).

85 Şibli onsözde bu eserleri kendisi sayar, bk. a.g.e., s. 161 (trc. s. 3).

86 Şibli, *el-Kelâm*, s. 158 (trc. s. 1); Şibli başka bir yerde "yaygın kelâmın ders ve okuma kitapları halkın seviyesine göre yazılmış, muhakkiklerin görüşlerine bunlarda ya hiç yer verilmemiş ya da eğer yer verilmişse anlaşılmasını için karmaşık olarak nakledilmiştir" der (*el-Kelâm*, s. 200; trc. s. 57).

yerine dinin mahiyeti ve fitriliği konusu işlenmiş, din duygusunun doğuştan gelen ve herkeste bulunan bir haslet olduğu konusu üzerinde önemle durulmuştur. Eserde dikkati çeken en önemli farklılık ise, insan hakları, kadının konumu, miras ve ahlâk hukuku gibi, o zamana kadar hiç kimse tarafından kelâmı ele almayan bazı sosyal ve hukukî konulara yer verilmesi ve bunların başlıklar halinde incelenmesidir.⁸⁷ Böylece Şibli'nin yeni kelâmında hem gelenekteki gibi inançlar müdafaa edilmiş, hem de farklı olarak bu dönemde daha fazla itiraz ve saldırıya mâruz kalan İslâm'ın hukukî ve ahlâkî normlarını savunmak da bu ilmin görevleri içinde sayılmıştır. Ayrıca eserde İslâm'ın inanç ve prensiplerini diğer din ve medeniyetlerle mukayese edip üstünlüğünü göstermeye de büyük önem verilmiştir.⁸⁸ Bu bakımdan İslâm'daki din ve dünya dengesi, İslâm'ın medeniyete katkısı gibi konular işlenmiş, ayrıca kısa da olsa sevap ve ikâb konusunda sosyopsikolojik tahliller yapılmış⁸⁹ ve ibadetlerin şekil ve gaye etrafında bir bütünlük arz ettiği vurgulanmıştır.⁹⁰

el-Kelâm dikkatle incelendiğinde, müellifinin zamanındaki ilim ve felsefe anlayışını takip etmeye çalıştığı ve değişmelerin farkında olduğu, Batılı ilim adamlarından yaptığı nakiller ve kullandığı bazı felsefî terimlerden kolayca anlaşılar. Hatta yabancı basın ile bazı uluslararası toplantı ve kongreler ile zamanındaki spiritüalist ve parapsikolojik gelişmelerden de haberdar olduğu görülür.⁹¹ Ancak kitabının başlarındaki bir dipnotta da kaydedildiği üzere, Şibli söz konusu nakilleri birinci elden ve asıllarından değildir. Özellikle Mısırlı âlim Ferîd Vecdî'nin (1875-1954) kitaplarından almıştır.⁹² Dolaylı yoldan edindiği bilgiler hemen hüccet kabul ederek o, Batı'da Aydınlanma ile başlayan katı bilimcilik ve mekanik dünya görüşünün yığın olarak etkisinde kalmış, klasik kelâma yaptığı sorgulama ve inceleme-yi aynı ölçüde zamanın bilimine tatbik etmemiştir. Dönemin birçok âliminde görülen bu husus, iletışim ve bilgi edinme zorlukları ile aniden karşı karşıya kalınan Batı biliminin insanları büyülemesinden kaynaklanmıştır. Müslüman entelektüellerin bu tesirden kurtulmaları kolay olmamıştır.⁹³

el-Kelâm'ın Ana Başlıkları:

Önsöz (s. 1-4).

Giriş:

Yeni İlimler ve Din (s. 5-12).

Din İnsan Fitratının Bir Parçasıdır (s. 13-17).

87 Şibli, *el-Kelâm*, s. 259-272 (irc. s. 127-144).

88 a.e., s. 251-259 (irc. s. 117-127).

89 a.e., s. 253-256 (irc. s. 120-123).

90 a.e., s. 256-259 (irc. s. 123-127).

91 a.e., s. 239-245 (irc. s. 103-109).

92 bk. *İlm-i Kelâm: Cedit*, s. 18, dn. 1.

93 Şibli'den sonra Hindistan'da akıl yorumlarına karşı reaksiyon artmış ve İktâlî'ye Batı'da XIX. yüzyıldaki materyalist determinizmi zorlayan Bergson'un sezgicilik ve dinamizmine rağbet gösterilmiştir.

İslâm Dini (s. 18-21).

Akl ve Din (s. 21-24).

[I. Bölüm]

Allah'ın Varlığı (s. 25-29).

Allah'ın Varlığını İspat Etmede Kur'an Metodu (s. 30-33).

Allah'ı İnkâr Edenlerin İtirazları (s. 34-46).

İnkârcıların İtirazlarına Cevaplar (s. 47-52).

Tevhid (s. 53-55).

[II. Bölüm]

Nübüvvet (s. 56-57).

Mûcize ile İlgili Nübüvvete Yapılan İtirazlar (s. 58-66).

(Nübüvvete) Genel İtirazlar (s. 66-67).

Nübüvvet ve Mûcizenin Hakikatı (s. 68-92).

Nebîlerin Eğitimi ve Hidayet Metodu (s. 93-100).

Mûcizeler (s. 101-112).

Muhammed Resûlullah'ın Nübüvveti (s. 113-115).

[III. Bölüm]

Akaid (s. 115-116).

Akâid-i Tâfsilî (s. 117-169).

Ruhâniyât (s. 170-183).

Vahiy ve İlham (s. 183-185).

[IV. Bölüm]

İslâm Terakî ve Medeniyete Karşı Değil Destekleyicidir (s. 186-203).

Din ve Dünyanın Birlikteliği (s. 204-210).

[Ekler]

1. İmam Râzî'nin Nübüvvete İlgili Görüşlerinin Özeti (s. 211-224).

2. İmam Gazzâlî'nin Nübüvvete İlgili Görüşlerinin Özeti (s. 225-236).

Bu kişilerin yanında, yakın dönemde kelâm ilmindeki yenilik hareketi-ne karşı olanlar da çıkmıştır. Daha çok tepkisel bir şekilde topyekûn reddi savunan bu âlimlerin bir kısmı aslında eleştirilerinde ilim olarak kelâmın kendisini de hedef almışlardır. Meselâ Muhsin-i Fânî ez-Zâhîrî müstear adını kullanan Hüseyin Kâzım Kadri'ye (ö. 1353/1934) göre böyle bir hareket tarihin karanlıklarına karşı kelâmî cedelleri yeniden ihya etmek demektir. Kur'an âyetlerini re'iy ve nazara tâbi kıldığı gerekçesiyle kelâm ilminin İslâmîliğini bile şüpheyle karşılarken, yeni ilm-i kelâm tartışmasında da, "dîn-i mübîn-i İslâm'ın, Garbın nazariyyât-ı felsefiyesiyle muhtâc-ı tahkîm bir akidesi yoktur"⁹⁴ diyerek Batı felsefesinden yararlanma çabalarına karşı çıkmıştır. Onun ifadesiyle,

94 bk. ez-Zâhîrî (müteâf), "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?", s. 93.

"İmdi din imamlarının ilm-i tevhid nâmı altında tedvin etmiş oldukları ilm-i akâid müslümanlar için kâfidir. İlm-i kelâm ünvânıyla, akâid-i ehl-i bid'attan bugün nâm ve nişanları kalmayan mezâhib-i bâtila ve fırak-i dâile'den bahse girmek ve yeni bir ilm-i kelâm yazmak için de probabizm, materyalizm dogmatizm... gibi imân-i İslâm ile hiç bir münâsebeti olmayan nazariyyât-ı felsefiyye'yi akâid-i İslâmiyye'ye sokmak fayda-sızdır."⁹⁵

Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi (1879-1954) bu konuda muhafazakâr davranan diğer bir şahsiyettir. O da yenilikçileri sert bir şekilde tenkit ederek, dinin bazı prensipleri inkâr ya da tağyir etdiklerini iddia etmiştir.⁹⁶ Ancak muhafazakâr tavrı benimseyenlerin görüşlerinin incelenmesi konumuzun dışında kaldığı için ayrıca bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kelâmdaki yenilik arayışları, üçüncü bölümden sonra daha geniş olarak değerlendirilecekse de buraya kadarki incelemeden çıkan bazı noktaları özetlemekte yarar vardır: Yakın dönemin kelâmcıları tarafından yenilik talebi ve bir şeylerin yapılması gerektiği ortaya atıldığı halde bunun nasıl yapılacağı konusunda zihinlerde açık ve belirgin bir profenin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira makalelerde genellikle "yeni bir kelâm ilmine ihtiyaç vardır", "kelâm kitapları ihtiyaca göre değişmelidir" şeklindeki tesbit ve te-menniler yer almakla birlikte, bu amaçla telif edilen kitaplarda bunun programı ve uygulamaya geçirilmesi tam mânâsıyla ortaya konamamıştır. Bu açıdan bir arayış vâkı ise de tam anlamıyla bir kuşatıcılık ve muhteva dolgunluğu bu eserlerde göze çarpmamaktadır. Bu dönemin eserleri kelâmın asif bütün meselelerini kuşatıcı da değildir. Bir kısmı yarım kalmış, bir kısmında da ruhçuluk faaliyetleri gibi bazı konulara gerektiğinden fazla yer ve önem verilmiştir. Zaten bu eserlerin her biri birer deneme niteliğinde olup, daha çok öncelikli kabul edilen problemlere tahsis edilmişlerdir. Ayrıca bu eserlerde, tecrübe metoduna ve sosyolojik verilere eskilerden daha fazla kıymet verildiği, bunun yanında kısa, sade ve anlaşılır olmaya özen gösterildiği, siyasi şartlar sebebiyle ihtilâf, cedel ve tartışmalardan olabildiğince kaçınıldığı dikkati çekmektedir.

Kelâm âlimlerini yenilik arayışlarına sevkeden en önemli âmil Batı düşüncesinde meydana gelen hareketlilik ve ortaya çıkan yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmi buluşları kelâma uyarlamak isteyen dönemin kelâmcıları böylece bu ilmi güncelleştirmek, geçerliliği kalmayan ilmi verilerden kurtarmak, sağlam ve doğru temellere dayandırmak amacını gütmüşlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak Batı bilim ve felsefesi onlar için öğrenilmesi ve metodları tesbit edilerek kendi disiplinlerine uygulanması gereken önemli bir referans durumuna yükselmiştir.

95 ez-Zâhiri, a.g.m., s. 94.

96 Mustafa Sabri, *Meukûfi'l-akl*, I, 23-56.

Yenilik Düşüncesinin Muhtevası

I

TEMEL PROBLEMLERE YAKLAŞIM TARZI

A) Bilgi ve Varlık

Kelâm eserlerinin başında yer verilen bilgi, varlık ve tabiat konuları, yakın dönemin kitaplarında aynı zenginlik ve yoğunluğa sahip değildir. Dönemin kelâm âlimleri arasında bu konulara en çok eğilenler, sahip oldukları felsefe kültürü sebebiyle İznirli İsmail Hakkı ile Muhammed İkbal'dir. Diğerleri eserlerinde bu mevzulara çok kısa bir yer ayırmışlardır. Zira söz konusu âlimler içinde bulundukları şartlar sebebiyle kelâmı kolaylaştırıp müslüman toplumun âcil ihtiyacı ve problemlerine hizmet etmesini istedikleri ve öncelikle, İslâm'a eleştirilerin yapıldığı meselelere vermeye çalıştıkları için yazdıkları kitaplarda bilgi ve varlıkla ilgili bahisleri azaltmış ya da kaldırmışlardır. Böylece kendi tercihleri doğrultusunda hem ulûhiyyet ve nübüvvet gibi problemlerle, hem de dönemlerindeki düşünce ve eğilimlerle daha çok ilgilenme imkânı aramışlardır. Mecreselerde okutulan meselâ *Şerhü'l-Me-uâkıf* ya da *Şerhü'l-Makâşid* gibi eserlerin üçte ikisini bilgi ve varlıkla ilgili bölümler oluşturduğu için, doğan boşluk ve kopukluk sebebiyle bunları anlayarak bitirip, ilâhiyyât bahislerine varabilmek pek mümkün olmuyor, dolayısıyla kelâm öğrenimi felsefi konulardan ibaret kalıyordu. Diğer taraftan

müteahhirin kelâmının dayandığı Aristo mantığı ile tabiat felsefesine Batı'da eleştiriler yapılmış, "modernite"ye geçilmiştir. Yenilik taraftarı kelâmlar okudukları bazı eserler vasıtasıyla bunu fark etmişler, tam mânâsıyla tahlil edememişlerse de bazı nakiller yaparak kitaplarında yeni fizik, kimya ve biyoloji kanunlarından, yeni felsefi nazariyelerden söz etmişlerdir. Bilim adına her yeni şeyin çabucak benimsendiği o dönemde eski bilgilerle uğraşmanın bir şey kazandırmayacağını düşünerek böyle bir yaklaşımda bulunmanın kuvvetle muhtemeldir. Mükemmel bir bilgi ve tabiat felsefesi ortaya koymaya imkânları bulunmadığı için, ya bu konuları terketmek veya yalnızca sınırlı bilgilerini aktarmak durumunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu başlıkta yakın dönemdeki kelâmların bilgi, bilhassa bilginin kaynakları ve bilgi çeşitleri ile tam bir bütünlük arz etmeyen tabiat konuları ile ilgili bazı görüşlerine yer verilecektir. Tefekkür düzeyinde derin bir varlık düşüncesinden söz etmek ele aldığımız şahıslar planında pek mümkün görünmemektedir. Ele alınan konular daha çok varlığın tezahür etmiş yalnızca bir yönü ve onun unsurlarıdır.

Kelâm ilminde Mu'tezile'den itibaren felsefi terimler kullanılıp ilim bahsine yer verilmekte beraber, Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar Aristo mantığı benimsenmediği için, felsefi istidlâl yerine kelâm ve fıkıh usulünde uygulanan fitrî istidlâl tarzı geçerli olmuş, ayrıca bilgi çeşitleri ve bunların delil olma derecelerine yer verilmiştir. Câhız'ın (ö. 255/869) çok yönlü eserleri ve Hayyâr'ın (ö. 300/9127) bir reddiye olan *el-İhtisâr*'ı dışında tutulacak olursa ilk dönem Mu'tezile'sinin temel eserleri ulaşmadığı için bilgi konusunda yeterli malumatı ihtiva eden elimizdeki en eski kelâm kaynağı Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Teuhîd*'idir. Ondan sonra Bâkullânî'nin (ö. 403/1013) *et-Temhîd*'i ve Kâfî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) eserleri gelir. Bilginin kaynağı olarak duyular (havas), nakil (haber) ve akıl (nazar) kabul eden kelâm âlimleri bu kaynakların doğruluk ve sağlamlığı üzerinde durmuşlardır. Kelâmlar hem aklı bilgiyi hem de vahyî bilgiyi delil olarak kullanmışlar, aklı bilgiyi de kendiliğinden meydana gelen (zarurî) ve fikrî bir çaba sonunda oluşan (kesbî, nazarî) şeklinde ikiye ayırmışlardır.¹

Yakın dönemde ise İzmîrî ve İkbâl bilgi konusunu daha farklı bir zeminde ele alıp kelâmın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır. Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelâmların kullandığı dinî-şer'î metot hem his ve tecrübe hem de akıl ve tefekküre yer vermekte, ayrıca tecrübe ile tefekkürün yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, sahih nakil de bilgi kaynağı olarak kabul

1 Bu konu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Teuhîd*, s. 3-11; Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 25-36; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 28-32; Kuvâmüdîn Mankidî, *Şerhu'l-Usûl'i'l-hanase*, s. 39-75; Cüveynî, *el-İşâd*, s. 25-37; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 12-18; Nesefî, *Tabşire'tt-Edille*, I, 4-43. Gazzâlî ve Râzî'den sonra kelâm kitaplarına ilim ve tabiat konuları hâkim olup temel inancı problemlerini göğede bırakmıştır (bk. Râzî, *Muhâşşal*, s. 16-52; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 9-40; Tefâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 187-285).

etmektedir. Öyleyse bu metot, zihni okşadığı gibi gönlü de okşamakta ve hiçbir eksiklik brakmadan ihtiyaca cevap vermektedir.² Söz konusu bilgi anlayışına paralel olarak kelâmda istidlâl-nazar, his-tecrübe, haber-rivayet ve vahiy olmak üzere bütün vasıta ve metotlar dikkate alınmıştır. Duyular âleminde his, makûlâtta ise vahiy ile desteklenen akıl temel kılınmıştır.³ Bilginin tarifi ile ilgili yaptığı değerlendirmede İzmîrî, kelâmların çoğunluğunun tasavvurâtta da şâmil olan bir bilgi anlayışına sahip olduklarını, halbuki Râzî'nin bilgiyi "vâkıa mutâbık olan i'tikâd-ı câzım" olarak tarif ettiğini, bunun da "vâkıa mutâbık tasdik" şeklindeki modern felsefenin ta-rifine daha çok uyduğunu bildirir.⁴

Vahiy ekslenli bilgi metodunun savunulmasında hareket noktası aklın tek başına yetersizliğidir. Akıl, tecrübe dünyasında sadece algılanan şeyleri bildiği için, bir şeyin künhüne ulaşması zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı olup meselâ kendisine en yakın bulunan ruhu bilememektedir. O halde tecrübe dünyasında bile yeterli olmayan aklın, gayb âleminde, mebd ve meâd gibi konularda yetersizliği evleviyetle sabittir. Gaybı tam mânâsıyla bilebilecek bir kuvvet insanda bulunmadığı, Allah mefhumu zihinde oluşsa da, O'nun zâtı ve sıfatlarının mahiyeti bilinemediği için vahye, ilâhî bilgiye ihtiyaç vardır. Ayrıca zaten her bir insanda aklın kapasitesi farklı olduğu ve herkes her şeyi aynı derecede idrak edemediği için ortak bir yol göstericinin bulunması gerekir.⁵

O halde bilgiye ulaşmada kelâmın kullandığı dinî metot, İzmîrî'nin de-ğerlendirmesiyle, ne sadece nakle ne de sadece akla dayanan bir metot olduğu için felsefi metoda tercih edilir. Bu metot aklı zorluklardan kurtarıp ilâhî teyide sahip bir vasıta haline getirir, fakat onu tek başına hükmedici kılmaz. Bununla beraber, akıl ve mantığın iptal edeceği herhangi bir şeyi de ihtiva etmez. Başka bir deyişle dinde aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler bulunmaz. O yüzden dinî metot, taklidi reddederek akla hürriyet tanır, bunun yanında vahye istinat ettiği için kalbi de tatmin eder. Dolayısıyla felsefi metoda göre daha kesin, daha umumi ve daha etkilidir.⁶

Dinin hedefleri, İkbâl'in yaptığı mukayeseye göre de felsefeden daha yüksektir. Felsefe belli kavramların ötesine geçip farklı tecrübeleri bir sistemde birleştirmek için çaba sarfemediği için realiteyi belli bir mesafeden görür ve teoriden öteye geçemez. Din ise yaşanan bir tecrübe olup insan ve

2 İzmîrî, *a.g.e.*, I, 47.

3 İzmîrî, *a.g.e.*, I, 59.

4 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 218. Filozofların aksine, kelâmların tasavvurat ve küllî mefhum-ları itibarı sayıp ne harifte ne de zihinde bir varlıklarının bulunmadığı görüşleri daha doğrudur.

5 İzmîrî, *a.g.e.*, I, 223.

6 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50.

İzmîrî, *a.g.e.*, I, 51-55.

ulûhiyyet makamı arasında bir münasebet ve samimiyet sağlar. Yakınlığın burada en önemli vasıtası da, namaz ya da duadır.⁷ Dinin temeli felsefe gibi araştırma değil iman olduğu, dolayısıyla kendi evrensel prensipleri için akli temelleri kullansa da onu aşığı için felsefenin rasyonel metodunun dinî konularda uygulanması isabetli değildir. Öyleyse din, tecrübe ve akli kullansa da onlarla yetinmez, onlara sonsuz bir güven duymaz.⁸ İkbâl'e göre,

"Bizim aklımız 'ebed'i kavrayamaz. O türlü mücadelelerle 'bir'i bin yapar. O topaldır, sükdünü sever. İç görmez, dışa gönül bağlar. Biz hakikati yüz parçaya ayırdığımız için sabit ile seyyar arasında fark koyduk. Akıl lâmekân içinde mekân yarattı. Zamani bir zünnar (küfür kemeri) gibi beline sardı. Ben kalbimde zaman görmediğim için ay, sene, gece ve gündüz yaratım. Senin ayın güneşin beş para etmez. 'Kem lebisüm' âyeti üzerinde derin derin düşün".⁹

İkbâl bilgi konusunda klasik Yunan felsefesinin genel anlamda Kur'an'a uymadığı kanaatindedir. Çünkü Kur'an üzerinde yapılacak dikkatli bir araştırma neticesinde, İslâm tarihinde büyük tesirli bulunan bu felsefenin müslüman düşünürlerin ufkunu geliştirmekte beraber Kur'an'a olan bakışlarını daralttığı görülecektir. Sokrat'ın (m. ö. 470-399) tabiatı dışlayıp bütün çalışmalarını sadece insan üzerine yoğunlaştırması, ona göre basit bir arıyı ilâhî emirlere muhatap yapıp okuyucuya rüzgârın esmesini, gece ve gündüzün ardarda gelmesini, göklerin tabakalarını ve gezegenlerin uzayda yüzmesini gözlemlemeye çağıran Kur'an'ın ruhuna uygun değildir. Aynı şekilde Eflâtun'un (m. ö. 429-347), gerçek bilgi yerine genel kanaatler doğurduğu için duyuy algılamalarını küçümseyişi de, İştîme ve görmeyi en kıymetli ilâhî lûtuflardan sayan ve faaliyetlerinin Allah tarafından değerlendirileceğini bildiren Kur'an'dan çok uzaktır.¹⁰

Klasik Yunan düşüncesinden etkilenen ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu konuda eleştiren İkbâl, onları yukarıda belirtilen noktalarda gözden kaçırarak, Kur'an'ı Yunan felsefesinin ışığı altında okumakta itham eder. Ona göre İslâm âlimlerinin bunu farketmesi iki yüzyıl almış, ancak bu sefer Gazzâlî (ö. 505/1111), dinî sağlam bir temel teşkil etmeyen ve Kur'an'ın esprisine de uygun düşmeyen felsefi şüpheciliğe dayandırmıştır. İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Yunan düşüncesini savunması Batı'da büyük yankı uyandırmışsa da, Kur'an metodu bir kez daha ihmal edilmiştir. Eş'arî ekolü içerisinde yer

⁷ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 49.

⁸ İqbâl, *ag.e.*, s. 1-2.

⁹ *Gülşen-i râz*, s. 15-16.

¹⁰ İkbâl'e göre müşâhede bilgisine hiçbir değerin verilmeyişi bir çağda Kur'an'ın tecrübe ruhunu uyandırması önemli bir husustur. Kur'an değişim olgusuna dikkatleri çekmiş, diğer insanî kâniyatlere de eşit derecede değer atfetmiştir (*The Reconstruction*, s. 11-12). Zaten gözlem ve tecrübe metodu, İslâm âlimlerinin Yunan felsefesine yaptıkları eleştiriler neticesinde ortaya çıkmış ve buradan Batı'ya geçmiştir. O yüzden tecrübe metodunun Batı'da keşfedildiğini düşünmek hata olur. Hatta Avrupa İslâmî kaynaklı bu gelişmeyi farkermekte geç bile kalmıştır. İkbâl bu görüşü için Briffault'un *Making of Humanity* adlı eserini referans gösterir (a.e., 103-104).

alan bazı yapıcı düşünürler daha doğru bir çizgi takip etmiş ve modern idealizmin bazı yönlerini önceden keşfetmişlerdir. Mu'tezile ise dini, bir doktrinler bütünü olarak ele alıp canlılığını göz ardı ettiği için, gerçeğe ulaşmanın derunî tarafına dikkat etmemiş, dini mantıkî kavramlar sistemi haline getirip olumsuz bir tavır takınmıştır.¹¹ Özetle, Kur'an'ın bilgi anlayışı, Yunan felsefesinden farklı olarak realitenin müşâhede edilebilir tarafını öne çıkardığı için daha doğru ve tutarlıdır.¹²

Varlık ve ona bağlı olarak tabiat konularına gelince kelâmda bunlar genelde hudûs doktrini üzerine kurulmuştur. Varlıkları zorunlu (vâcib) ve zorunlu olmayan (mümkün) şeklinde tasnif eden kelâm âlimlerine göre mümkün olan maddî âlem, cevherler ve onları teşkil eden arazlardan meydana gelmiştir. Bölünmeyen parçacıklar (cüz-i lâ yetecezza) bir araya gelerek cisimleri meydana getirirler. Ancak cisim olabilmeleri için "araz"lara muhtaçlardır. Arazlar ise önceden kendi başına var olmayan, cevherde ortaya çıkan durumlardır. Arazlar hâdis olduğundan onlara ihtiyaç duyan cevherler de aynı şekilde hâdisir, dolayısıyla cevher ve arazlardan müteşekkıl bütün âlem zorunlu olarak hâdis yani yaratılmış olmaktadır. Kelâmdaki atom ve araz anlayışının Demokrit atomculuğundan farkı arazların ihdâsı ve cisimlerin, mekanik olarak değil, Allah'ın iradesiyle teşekkül etmesidir. Kısaca kelâmda Allah'ın mutlak sonsuz ve ezeli ilim ve kudreti karşısında, sonlu, sınırlı ve yaratılmış bir âlem tasavvuru söz konusudur.¹³

Bilgi problemi gibi varlığın bir uzantısı şeklinde tasavvur edilebilecek olan tabiat konuları da yakın dönem kelâm eserlerinde yoğun olarak ele alınmamıştır. Muhammed Abduh "mümkün", "vâcib" ve "müstahîl" şeklindeki klasik varlık tasnifini kısaca verdikten¹⁴ sonra, hemen zorunlu varlık olan Allah ve ulûhiyyet konusuna geçer. Bu konuda tarihî mâlumat vermesinin yanı sıra mukayeseler de yapan İzmirli İsmail Hakkı ya göre modern felsefede apaçıklığı sebebiyle ırsan zihninin en genel kavramı olarak görülen varlık anlayışı çoğu İslâm düşünürlerinin görüşüne de uymaktadır. Çünkü onlarca "a-râf-ı eşyâ" olarak kabul edilen varlık, tarif olunamayacak kadar bedîhîdir.¹⁵ Buna karşılık maddenin mahiyeti konusu tarih boyunca kelâmda fazla önem taşımamış, sadece kadim veya hâdis olma vasfı

¹¹ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 3-4. Mu'tezile'yi, müşâhhas tecrübeyi ihmal edip tamamen zihnî bir sistem kurmakla suçlayan İkbâl'in bu tür eleştirileri içeren doktora çalışmasına da (*Iran'da Metafizik Gelişmesi*, s. 36) ayrıca bakılabilir.

¹² İqbâl, *The Reconstruction*, s. 11.

¹³ Bu konular için bk. Mâtürîdî, *Kılâbât'te'vhid*, s. 11-17; Bâkılânî, *el-Tehid*, s. 36-41; Bağdâdî, *Usûl'd-dîn*, s. 33-67; Kuvâmüddîn Mankidî, *Şerhü'l-usûl'l-hamse*, s. 92-120; Çivcivî, *el-İşâd*, s. 39-48; Nesefî, *Tebsiratu'l-edille*, I, 44-77; Râzî, *Muhâssel*, s. 52-147; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 41-265; Teftâzânî, *Şerhü'l-makâşid*, I, 287-497 ile II ve III. cildlerin tamamı.

¹⁴ Abduh, *Risale*, s. 24 vd.

¹⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 253; varlığın (vücûd) zihinde mevcut açık ve doğru bir kavram olduğu (vâcib ve imkân gibi) ve bir tarif gerektirmediği konusunda bk. Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *el-Mecmû'*, s. 65.

itibarıyla ele alınmıştır. Madde hâdis olduktan sonra mahiyeti ne olursa olsun, hatta inkâr edilmesi bile mahzurlu görülmemiş, sadece maddenin her şeyin aslı sayılmasına karşı çıkmıştır.¹⁶ Dolayısıyla İznirli, modern düşüncede madde ile ilgili yeni görüş ve teorilerin kelâm ilmi için bir problem teşkil etmeyeceğini var saymıştır. Son nazariyelerin aslında maddenin önemini düşürüp onun yerine kuvveti öne çıkardığını farkeden İznirli, bunu materyalistlere karşı bir argüman olarak kullanmaktan büyük bir memnuniyet duymuştur. Çünkü eski fizikte ısı ve ışık birbirlerine dönüşmeyen farklı kuvvetler şeklinde algılandığı halde yeni fizikte bunlar maddenin görünmez hareketinin halleri olarak kabul edilmiştir. Madde enerjije dönüşüp kaybolduğu için, kuvvetin maddeye tâbi olduğu iddiasının bir kıymeti kalmamıştır.¹⁷

Bilimdeki bu değişimlere yetiştirmeyen Şibli Nu'mânî ise maddeye büyük kıymet veren Newton (1642-1727) fiziğinin etki ve yönlendirmesi altında fikir yürütmek zorunda kalmıştır. O yüzden âlemdaki mevcûdatın madde ve süretten meydana geldiği değişen ve farklılaşan şeyin sadece eşyadaki süret olduğu, maddenin kendisinin ise aynı kaldığı ve değişmediğini savunmuştur. Buna göre bir şey yok olduğu zaman onun aslı değil süreti yok olmuş demektir. Kağıt yakıldığı zaman maddenin kâğıdaşmış şekli yok olmakta ama aslı kül şeklinde varlığını devam ettirmektedir.¹⁸ Şibli'nin XIX. yüzyılda ilim çevrelerinde kabul gören "maddenin sakımı kanunu"nu esas alarak bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Ne var ki, atomun parçalanmasıyla geri getirilemeyen bir enerjiye dönüşen maddenin böylece fena bulduğu apaçık ortaya çıkmıştır.

Batı düşüncesini yakından takip ederek Aristo'ya (m. ö. 384-322) dayanan maddenin mekânda sabitliği ve değişmezliği görüşünün Einstein (1879-1955) ile beraber yıkıldığını ve maddenin artık olaylar arası münasebetler sonucu oluştuğunu anlayan¹⁹ İkbâl, kâinatın gelişme içinde sonsuza kadar devam edeceğini düşünüp, sistemini buna bina etmeye çalışmıştır.²⁰ Aynıca Eş'arî atomculuğuna büyük ilgi göstererek onu Aristo düşüncesinin sabit kâinat görüşüne karşı ilk entelektüel baş kaldırı olarak nitelendirmiştir. Çünkü Eş'arîler tabiat filozofları ve Stoacılar'daki atom görüşünü Mu'tezile'den Ebû Hâşim (ö. 321/933) kanalıyla alarak bir yaratma teorisi geliştirme

16 İznirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 263-265; tabiatdaki hadiselerin menşei konusunda mekanizm taraflarının hadiseleri maddeye itca ederken, dinamizm meyletlerinin kuvvete dayandırıldığını belirten İznirli, İslâm'ın ise hadiselerin görünür merci ile değil madde, kuvvet veya ruhun, merci-leri ne olursa olsun, irade ve kudret sahibi bir yaratıcıya dayandırılması ile ilgilendiğini hatırlatır (a.e., I, 269).

17 İznirli, a.g.e., I, 283-284; başka bir yerde hayat konusunu işlerken "İlmî" meâdî bize bazı meâdînde hayatın evsafı bulunduğunu öğretiyor. Bu halde hayat şimdiye kadar gayri zi hayal, câmid bildiğimiz bazı eşyâ-ı ma'deniyede de bulunmuş oluyor" demektedir (a.e., I, 285).

18 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 25.

19 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 30-31; ayrıca bk. Enver, *The Metaphysics of Iqbal*, s. 51.

20 İqbâl, a.g.e., s. 64.

yönünde gerçek bir çaba içine girmişler ve bütün eksikliklerine rağmen Aris-tocu çizgiden daha çok Kur'an'a yakın olmuşlardır. Bu zihni teoriyi yeniden ele alarak aynı istikamete doğru giden modern bilime uygun hale getirip ayrıntılarını ortaya koymak, istikbalde yetiştirilecek kelimelerin görevidir.²¹ İznirli de modern kimya ve fiziğin az bir tâdilâtla, bölünmeyen atom görüşü üzerine kurulduğunu ve kelimelere yakın olduğu görülmektedir.²² Öte yandan atomun mekânda yer tutmasına (mütehayyiz) karşılık, mevcut bilime göre yine de parçalanamaz oluşunu anlamının çok zor olduğunu belirtir, hem orijinal bir tesbit yapmış, hem de nazariyenin götürüleceğini âdeta önceden görmüştür.²³

Madfî varlığın menşei ve Allah ile olan münasebeti meselesi de, meş-hur Gazzâfî eleştirisi ile bağlantılı olarak, yakın dönem kelimelerini meş-gul etmiştir. İznirli, Allah'tan müstağni görek âlemin kudemine kail olan-ların ilhâda düşüklükleri, ancak İslâm filozoflarının kudem-i âlem ile beraber Allah'ı itiraf ettikleri görüşündedir. Buna rağmen o, ne suretle olursa olsun âlemin kudemî kabul edildiğinde Allah'ın yaratıcılığının tehlikeye gireceği-ni, yaratmanın hakiki değil mecazi olacağını düşünür.²⁴ Âlemin kudemî göri-şünde olanların dayandıkları, "kâmilin nâkısı ihdas edemeyeceği" ilkesini de zayıf bulur. Çünkü illet mâlûlden her zaman daha üstündür, dolayısıyla âlem her hâlükârda noksan kalacaktır. Ayrıca kâmilin yine kâmilin sudûr etmesi halinde bunlar birbirlerinden tefrik edilemeyecektir.²⁵ Modern felsefe-nin de mevcut âlemi hâdis kabul ettiği sonucuna varan İznirli'ye göre sonuç olarak hadis ehlinin görüşü "ahkem", kelimelerin görüşü ise "eslem"dir.²⁶

Şibli'ye göre ise âleme süret itibarıyla hâdis denilebilirse de madde ola-rak denilemez. Âlemin hudûsu sabitleşmeyince bu konudaki istidlâl de doğru olmaz.²⁷ Dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların da dü-şündüğü gibi, âlem atomlardan meydana gelmiş ve kadimdir, ancak bu özel-liği âlemin yaratıcıya olan ihtiyacını ortadan kaldırmaz.²⁸ Batı düşüncesi ile olan teması ve süreç felsefesinin onun üzerindeki tesiri sebebiyle farklı bir terminoloji kullanan İkbâl'e göre, Allah için öncesi ve sonrası olan belirli

21 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 54-56.

22 İznirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 270-271.

23 İznirli, a.g.e., I, 267; İznirli, kelimelerin çok kullandığı "cevher ve araz" yerine modern felse-fede "mevûd ve hâdis" ifadelerini kullandığını bildirir (a.e., I, 237).

24 İznirli, a.g.e., II, 165.

25 İznirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 167; ancak bu ikinci cevaptan İznirli çok tamimlik değildir, çünkü kudemî savunmaları maddeyi var olabilecek bir şekilde kadim sayıyorlar.

26 İznirli, a.g.e., I, 280.

27 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 25.

28 Şibli, a.g.e., s. 47-52; Şibli'nin desteklediği filozofların âlemin kudemî görüşü konusunda Gaz-zâl ve İbn Rüşd arasındaki tartışma için bk. *Tehâvü't-Tehâvî*, s. 48-80; *Tehâvü't-Tehâvî*, s. 59-213. Murad'ın naklettiğine göre, Şibli, kesinleşmiş ilim olduğu düşüncesine âlemin kudemî görüşünü kabul etmiş, ancak âleminde ferya verilmeli sebebiyle, sonradan bu görüşünü ter-kinmiştir (Nedvî, *Hagâât-ı Şibli*'den naklen, Murad, *Intellectual Modernism*, s. 37, dn. 81).

bir yaratma hadisesi yoktur, bu açıdan kâinat Allah'ın devam eden bir faaliyetidir.²⁹ Ayrıca kâinat, kendi başına bir "mâsivâ" olmayıp "mutlak varlık" ile dâimî bir münasebet içindedir. Çünkü Allah "her şeyi kuşatan varlık"tır ve O'nda düşünce ve fil, bilme ve yaratma aynıdır.³⁰ Kısaça İkbâl'e göre yaratıcısıyla herhangi bir organik bağ kurulmadan kâinatın yaratılışı izah edilemeyeceği için geçmişte İslâm düşünürleri arasında yaratma ve âlemin kudemî konusunda çıkan tartışmalar anlamsızdır.³¹ Ayrıca ilâhî bir zaman mefhumu söz konusu olup, Kur'an'ın bu zamana "ümümü'l-Kitâb" adı verilmiştir. Böylece bütün tarih sebep-sonuç zincirinden kurulmuş olarak bir büyük "ebedî an" içinde toplanmıştır.³² Buna bağlı olarak mekân da mutlak değil dinamik bir görünümünden ibarettir.

Bu incelemeden sonra, bilgi ve tabiat konularının yakın dönemin kelâm eserlerindeki durumunu şöylece değerlendirebiliriz: Bu dönemde söz konusu bahislere ağırlıklı bir şekilde yer verilmediği, hele müteahhirin dönemi kelâmcıların felsefi metodunun tamamen terk edildiği ilk bakışta anlaşılacaktır. Teknik terimler vermek ve bir epistemoloji ya da ontoloji yapmaktan çok, bu konuların ulûhiyyet ve din açısından sonuçları ele alınıp tartışılması. Bilgi kaynaklarına eşit derecede önem atfedilerek doğru haber kap-samunda vahye katı rasyonalizmin gerek kelâmı savunularak aklı yegâne kay-nak yapan katı rasyonalizmin gerek kelâmı gerekse umumi mânâda aş-kın hakikatlere ulaşmada uygun ve isabetli olmadığı vurgulanmıştır. Mo-dem bilimin aklılığının etkisinde kalan Şibî Nu'mânî yakın dönem men-supları arasında modern rasyonalizme daha yakın bir tavır sergilemiş, ken-di gelenegi içindeki tezler arasında tercih yaparken de İslâm filozoflarının âlemin kudemî görüşü, mekanik yorumun etkisiyle ona daha tutarlı gelmiş-tir. Halbuki diğerleri, özellikle İkbâl rasyonal eğilimlerden giderek uzaklaş-mış ve hatta bu yöndeki anlayışları tenkit etmişlerdir.

Şu da var ki yakın dönem kelâmcıların bilgi ve tabiat konusundaki görüşleri bir bütünlük arz etmemekte, yalnızca kısmi yaklaşımlar ihtiva

29 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 52-53. İkbâl, sonsuz varlığın sonlu varlıklardan ayrı ve mesafeli olmasını, sonlu ve sonsuz varlıklar arasında bir uçurum koyacağı için reddeder. Sonlu varlıkların nefîyi ve her şeyin sonsuz varlığa itra edilmemesini de kabul etmez. Ona göre sonsuz varlık, sonlu varlıkların realiteyle beraber kendi varlığı içinde kuşatır (Maitre, *Introduction to the Thought of Iqbâl*, s. 24).

30 İqbâl, a.g.e., s. 62.

31 İkbâl'in Allah düşüncesi üzerindeki eleştirel bir çalışma yapan M. S. Raschid'e göre, "mutlak" kavramını zikretmesi sebebiyle onda Hegel'in (1770-1831) etkisi açıkça görülmektedir. Allah'ın varlığı konusundaki delillerle ilgili epistemoloji ve metafiziği de tamamen Hegel'indir, fakat ele alışı tarzı duyurucu değildir (Raschid, *Iqbâl's Concept of God*, s. 3, 5-6). Yazara göre İkbâl'de Allah sonlu (panenteist) olup, Batı düşünceleri çok serbest olarak Kur'an'a dayandırılmak is-tennisi ve teşkil-kelâm gelenegi nazarı-ı itibare alınmamıştır. O yüzden İkbâl'in sonlu Tanrı an-layışı Kur'an'ın aşkın ve hâkim Allah anlayışı ile uyumsuz (a.e., s. xlii), karşı görüş için bk. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 159-160.

32 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 58-61. İkbâl bu konudaki görüşleriyle ilgili olarak Devvânî (ö. 908/1502) ve İkrâ'ye (ö. 525/1131) atıfta yarar. K. Cragg, İkbâl'in Kur'an kavramlarını aşırı de-recede felsefleştirmesinden şikâyet eder. Ona göre, İkbâl'in elinde Kur'an âdelece çağdaş bir filo-zofun zamanı, mekân ve metafizik kitabı haline gelmiştir (Counsels, s. 65).

etmektedir. Kendilerine has bir düşünürce geliştiremedikleri için, zamanların-daki felsefi yönelişleri -eksik ve dolaylı da olsa- takip etmişler, ancak bun-ları klasik kelâmın terminolojisi ile aktarmak mecburiyetinde kalmışlar, ya da bütünüyle yabancı istihlâhlar kullanmışlardır. Esasen yakın dönem âlim-leri, o günün şartlarında daha büyük meselelerle karşı karşıya kaldıkları, yani bazı felsefi akımların ulûhiyyet ve nübüvveti yöneltik yoğun eleştir-i-leri, hatta bizzat dine olan düşmanlıkları ile mücadele etmek zorunda kal-dıkları için, epistemoloji ve tabiat felsefesi ile uğraşmaya haklı olarak za-man bulamamışlardır. Yaptıkları şey, kelâmı, kesbi/nazarî bilgiye yeniden dikkatleri çekmek, kelâmın ilk kaynaklarına gitmek, fikrî değişimlerin en azından şuurunda olmak ve en önemlisi daha iyi çalışmalara kapı açmış olmalarıdır.

B) Ulûhiyyet

İslâm'ın ulûhiyyet anlayışı, bütün dinler arasında en sade ve kolay an-laşılabilen, kısaca Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid); O'nun yüceliği (tâzim) ile noksanlıklardan beri oluşu (tenzih) esaslarına dayanan ve her şeyiyle mükemmel bir ilâh mefhumu ortaya koyan bir anlayıştır. Küfürî (inkâr, ate-izm) bir yana koyarsak İslâm'ın ulûhiyyet çerçevesinde kabul etmediği ve en çok mücadele ettiği husus şirkîr (çok tannılık, politeizm). Kur'an-ı Kerîm Allah'ın varlığından daha çok O'nun teklifi ve birliğini savunan âyetler ile doludur. İslâm'a girişin ön şartı olan şehâdet ifadesinin ilk kısmı tevhidi ihtiva etmektedir. Giriş bölümünde ifade edildiği üzere, kelâm âlimleri ilk üç asrda "Seneviyye" genel adıyla anılan düalist inançlarla daha çok uğ-raşmış, Allah'ın birliği konusunda Kur'an'daki akfî istidlâl yöntemini (el-Enbiyâ 21/22) esas alarak temânü delilini geliştirmişler, ayrıca tarihî ve kozmolojik deliller de kullanmışlardır.³³ Bundan hareketle ilk dönemde ke-lâm ilmine, tevhid inancını açıklayan ve savunan mânâsında "ilmü't-tev-hid" adı da verilmiştir.³⁴ Zira kelâm kitaplarında, henüz felsefî kavram ve konularla yoğun temasa geçmeden önce daha çok Kur'an'ın getirdiği tev-hid esas işlenmiş ve her türlü şirk ihtimaline karşı bu prensip savunulmuş-tur. Aynı şekilde kelâm ilminin ilk büyük ekolü olan Mu'tezile mensupları tevhid esasını çok sık vurguladıkları ve ileri derecede hassasiyet gösterdik-leri için, kendilerini "ehlü't-tevhid" diye tanıtmış ve isimlendirmişlerdir. Se-lef'in akaid kitapları da hemen hemen sadece tevhid konusunda tahsis edil-miştir.

33 Kelâm eserlerinde sıfatlar bahsinden ayrı olarak yer verilen tevhid konusu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 19-25; Kuvâimüddin Marikîdî, *Şerhü'l-Usûlü'l-Bamse*, s. 277-284; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 69-75; Gazzâlî, *el-İkhsâd fî'l-Fikad*, s. 48-52; Nesefî, *Tebsiratu't-Edille*, I, 81-92; Amîdî, *Caizetü'l-merâm*, 151-155; Şâhîbî, *el-Bidâye fî usûl'd-din*, s. 21-23; Tefâzânî, *Şerhü'l-makâsîd*, IV, 54-60; ayrıca bk. Topaloğlu, "Allah", DİA, II, 480.

34 Ehl-i sunnet kelâm ekollerinden birinin kurucusu olan Mâtürîdî (ö. 333/944), mezhebinin te-mellerini ihvâ eden en önemli eserine *Kitâbü't-tevhid* adını vermiştir.

1. Allah'ın Varlığının İspatı

Allah'ın varlığını ispat amacıyla İslâm âlimlerince vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, kelâm ilminde daha çok aklî istidlâl metoduna yer verilmıştır. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları konusunda birçok ihtilaf çıktığı halde, varlığının delilleri ile ilgili önemli bir anlaşmazlık çıkmamıştır. İlk dönemdeki Selef ulemâsı genellikle iknâf izahlarıyla iktifa etmiş, daha sonra Mu'tezile âlemin yaratılmışlığından hareket ederek hudûs delilini kullanmış, bilâhare Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu delile sahip çıkmıştır.³⁵ Hudûs delili bir yandan İslâm dışı gruplara, diğer yandan filozofların kідem görüşüne duyulan tepki neticesinde, ispat delili olarak ortaya çıkmış ve kelâm literatürüne girmiştir.³⁶ Cevher ve araz formülüne dayanan hudûs delili, kısa öcüllerle kolaylaştırılmaya çalışılmışsa da her-keşe hitab eden bir delil değildir.³⁷ O yüzden Allah inancı gibi dinin temelini oluşturan ve her kesimi ilgilendiren bir konuda, daha kolay anlaşılabilir ve müşahadeye dayalı olan nizam delili de kullanılmıştır. Bununla beraber bilâhare felâsifenin kullandığı imkân delilini de alan müteahhirin dönemi kelâmcıları, Allah'ın varlığının ispatı meselesini tamamen felsefî bir konu olarak ele almışlardır.³⁸

Yakın döneme yani XIX. yüzyıla gelindiğinde şartlar değişmiş, Batı dünyası gerek sömürgeci siyasetiyle gerekse felsefî nazariye ve ideolojik akımlarıyla müslümanların da içinde bulunduğu Doğu dünyasının kimlik ve inancını tehdit etmeye başlamıştır. Batı'dan gelen akım ve düşünceler arasında en tehlikelileri şüphesiz tanı fikrini reddeden ve bir din olarak İslâm'ın temelini sarsacak olan materyalizm ve ateizm gibi görüşler olmuştur. Gerçekten de tercüme edilen eserler arasında her şeyi madde ve kuvvete irca eden, bunların dışında bir güç tanımayan, dolayısıyla din ve ilâh fikrini reddeden düşünceler bulunuyor, ayrıca gazete ve dergilerde çeşitli şahıslar tarafından bu düşünceler savunuluyordu. Bunun üzerine Allah'ın varlığı meselesine önem verilmeye başlanmış, bir yandan kelâm tarihinde Allah'ın varlığını ispat için kullanılan deliller ortaya çıkarılmaya, diğer yandan yeni akımlar dikkate alınarak farklı yaklaşımlar tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Allah'ın varlığını ispatta önce klasik delillerin kullanılması yakın dönemde de devam etmiştir.³⁹ Meselâ Muhammed Abduh öncelikle imkân delilini

³⁵ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 68 ve 79.

³⁶ Daha sonra İbn Rüşd, kelâmcıların hudûsa dayalı ispat metoduna eleştiriler getirmiştir (*el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, s. 47-50).

³⁷ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 104 ve 139.

³⁸ Allah'ın varlığı ve özellikle hudûs delili için bk., Eş'arî, *el-Luma'*, s. 6-7; Mâtürîdî, *Kutabul-tevhid*, s. 11-19; Bâkullânî, *et-Temhid*, s. 41-44; Bağdâdî, *Usûlul-dîn*, s. 68-70; Kuvâmüddin Mankicî, *Şerhu usûlil-İsmâse*, s. 92-96; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 39-50; Gazâlî, *el-İkşâsü'l-İrîkâd*, s. 19-26; a.mlf., *Kavâidü'l-akâid*, s. 149-155; Nesefî, *Teberâtu'l-edille*, I, 44-80; Âmidî, *Câmi'ü'l-me'arîf*, s. 7-23; Şühürî, *el-Biddâye fi usûlil-dîn*, s. 19-21; Râzî, *Muhâssal*, s. 149-154; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 266-269; Tefâzânî, *Şerhu'l-makâsidi*, IV, 15-24.

³⁹ Abduh, *et-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 48.

kullanır. Yani varlıkları var oluşlarına göre zorunlu (vâcib) ve zorunsuz (mümkin) taksim edip klasik istidlâlle bağlı kalarak zorunsuzların kendi kendilerini yaratmayacağı dolayısıyla mümkinâtın dışında bir zorunlu varlığın var olduğu sonucuna ulaşır.⁴⁰ Seyyid Ahmed Han'ın Allah'ın varlığı için kabul ettiği başlıca delil ise, sebepler zincirinden ilk sebebe, sebeplerin sebebine giden felsefî delildir.⁴¹ Buna karşılık İzmîrî İsmail Hakki ise Allah'a imanda her feridin aklî kapasitesine ve özelliklerine göre bir yol takip edebileceğini, şer'î tariflere uygun bir imana götürmesi şartıyla, her vasıtanın mübah olduğu yaklaşımında bulunur.⁴²

Ancak yakın dönemde en fazla fitrat ve nizam delillerine yer verilmiştir. Allah'ın varlığı konusundaki itirazlara verdiği cevaplarda Allah'ın delil ve burhanla ispatlanabileceği düşüncesini savunan İzmîrî'ye göre, bu ispatlar insanlarda doğuştan var olan Allah fikri üzerine kuruludur. İnsanlardaki Allah düşüncesi bir faraziye olmayıp,

"insanlar vâhid olsun, müteaddid olsun, mütenâhi olsun, gayri mütenâhi olsun, bir kuvve-i gayri mahsûsaya inanır"⁴³

insanda evvelce bulunan bu Allah fikri tahlil ve istikrâ sayesinde açılır, neticede Allah'ın varlığına ulaşılır. Ayrıca Allah'ın varlığı konusunda fitrat delili halka daha uygun ve anlaşılması daha kolay olduğundan bu delilde bir fikir yürütmeye ihtivaç yoktur.⁴⁴ İnsanlardaki fitrî Allah inancını şöyle de ifade etmek mümkündür: Her düşünebilen insan, kendisini akıl sahibi, gören, işiten, gücü yeten bir canlı şeklinde algılar. Buna karşılık başlangıçsız ve sonsuz olmadığını, varlığının kendi başına gerçekleşmediğini, aksine hayatın âmillerinden kâinatın aslına kadar birçok şeyi bilmediğini ve mukemmel olmadığını bilir. Kendisinde mevcut vasıfların yokluktan kaynaklanmadığını, çünkü yokluktan vücuda gelmenin imkansızlığını bilir ve anlatır.⁴⁵

⁴⁰ Abduh, *Risâle*, s. 30 vd.; Abduh burada, vâcibin varlığı ile onun şart ve sıfatlarını klasik tarzda anlatır.

⁴¹ Trolî, *Sa'âdât Ahmed Khan*, s. 195-196.

⁴² İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 229; İzmîrî mevcut bütün deliller hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın varlığını ispat etmenin yolları konusunda bir sınır bulunmadığını belirterek önce İslâm âlimlerinin sonra da yeni felsefenin delillerini sayar (*a.g.e.*, II, 5 vd.). Ancak klasik kelâm delilleri olan hudûsu imkân deliline tercih eder. Ona göre imkân delilinde vâcib il-gayrihi bir mümkün mümkün olup olmadığının iyi olarak hâdisi oluşuyla anlayabileceğimiz için hudûs imkânından daha kesin ve açıktır. Hâdisin mühdise ihtivaç aklen apaçıktır (*a.g.e.*, II, 10-11).

⁴³ İzmîrî, *a.g.e.*, II, 44-45.

⁴⁴ İzmîrî, *a.g.e.*, II, 6; daha önce İbn Teymiyye felsefe ve kelâmların delillerini Kur'an metoduna aykırı bularak Allah'a inanmanın bedîii ve fitrî olduğunu söylemiştir (bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 139-140).

⁴⁵ Kırş. Filibeli, *Maddiyyun Meslek-i Dalâlet*, s. 143. Allah'ın varlığı konusunda geniş yer ayrılmayan Şibli Nu'mânî de meseleyi daha çok fitratla izah eder. Bu konuda bazı düşüncelerin görüşlerini zikrederek inanmanın, insan tabiatının bir parçası olduğunu savunur. Ayrıca fıtrî inanca katkıda bulunması için kâinatı nizam ve âhengi öne çıkarır ve bu bölüme "Allah'ın Varlığına Delil Getirmeye Kur'an Metodu" başlığını koyar. (*İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 30-33).

Âlemdeki güzelliği, uyum ve anlamın bir gaye gözetilerek meydana getirildiği şeklindeki nizam delili de yakın dönemde Kur'an'ın kullandığı bir delil olarak görülmüş ve ön plana çıkarılmıştır.⁴⁶

Yakın dönemde Allah'ın varlığını ispat konusunda serdedilen klasik delillere çeşitli itirazlar da ileri sürülmüştür. Bunlardan biri klasik felsefi delillerle fâil-i muhtâr bir yaratıcının değil, illetlerin ilk illetinin ispat edildiğidir. Bu durumda mâlûlün ilim ve iradeyle oluşması zorunluluğu bulunmadığından İslâm'ın ulûhiyyet anlayışına aykırılıktan söz edilebilir.⁴⁷ Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs (kozmolojik), gaye (teleolojik) ve vücûd (ontolojik) ispat delillerine en ciddi eleştiri İkbâl'den gelmiştir.⁴⁸ Kâinat sebep-sonuç zinciri içinde ilk sebebin sonlu bir mâlûl iken, hudûs delili ile sebep-sonuç zincirini bir yerde bitirip bu zincirin bir parçasını sebebi olmayan ilk sebep mertebesine yükseltmek, ona göre bu delilin dayandığı sebeplilik ilkesinin biz-zat kendisini ihlâl etmek demektir. Ayrıca hudûs delili ile ilk illet aslında sonlu bir şeyle tayin edilmiş olmaktadır. Kaldı ki sebep ve sonuç ayrılmaz iki parça olduğundan sebep başlı başına zorunlu varlık kabul edilemez. Çünkü vücûdî zorunluluk ile zihni iliyet zorunluluğu aynı şeyler değildir. Bu delilin yaptığı şey, aslında sonlu varlık dünyasını nefyetmekle sonsuza ulaşmaya çalışmaktır. O yüzden sonludan sonsuza varmak isteyen hudûs delili yanlışlar ve Allah'ın varlığını ispatlayamaz.⁴⁹

Gaye ve nizam delili, İkbâl'e göre, öncekinden daha çok işe yarayan bir şey değildir. Çünkü sonsuz ilim ve kudrete sahip bir zâtın varlığı ispatlanmak istenirken söz konusu delil vasıtasıyla âlemin aslı ve menşei değil, sadece karmaşık yapıyı şekle sokarak ona bir anlam ve işleyiş kazandıran bir sanatânın, bir usta yapıcının varlığı ispatlanabilir. Bu delille yoktan yaratılan bir yaratıcıya kesinlikle varlamaz. Daima elindeki malzemeye bağınılı durumda olan bir ustaya yaratıcılık gücü faraza atfedilse bile önce hikmet-siz bir kaos yaratıp sonra onu düzenleme durumu söz konusu olacaktır ki bu da acziyet ve kayıtlılık demektir. Bu yüzden bu delilin de bir değeri yoktur.⁵⁰

46 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 6-10; Şibî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 32-33. Abdülkâfir Harpûnî nizam delilinin aslında enbiya ve asfiya metodu olduğunu söylemekte birlikte (*Tenkihü'l-keâm*, s. 161), mümkün ve muannidleri iltizamda kâfi olmadığı için kelâmlar tarafından fazla kullanılmadığını belirtir (a.y., dn. 9). Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım da gaye ve ihtirâ delilleri ile Allah'ın varlığını ispat etmenin Kur'an metodu olduğunu bildirerek, "İsbât-ı vücûd hususunda serdedilen mesele ilkin en makbûlî bu iki meslekîdir" der (*Küllüât*, s. 128).

47 Şibî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 28-29; Şibî önceki başlıkta değinildiği üzere âlemin kudemi görüşünü benimsemiş olduğu için hudûs delili ile Allah'ın varlığını istidlâl edilemeyeceğini düşünür (a.e., s. 25).

48 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 23; İkbâl'e göre müslüman düşüncüler, Kur'an'ın aslında antik klasizme uymadığını farkedemeleri sebebiyle onu Yunan felsefesinin ışığında anlamaya çalışmışlardır (a.e., s. 102).

49 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 23-24; İzmîrî ise, sebep-sonuç münasebetinin yalnızca tecrübe dünyasında mümkün olabileceği, bu âlemin dışında bir anlam ifade etmediği görüşünü reddeder. Ona göre iliyyet kanunlarının kaynağı, malhâz tecrübi değildir. Yoksa istikrâlar nasıl yapılabildi? İliyete kanunları akıl kanunlarıdır (*Yeni İlm-i Kelâm*, II, 57-58).

50 İqbâl, a.g.e., s. 24.

Felsefede en çok üzerinde durulan vücûd delilini de İkbâl yeterli görmez. Ona göre Descartes (1596-1650) bu delili kullanırken "mükemmel" fikri ve bunu zihinde karşılayan varlık ile işe başlamış, sonra bu fikre kay-naklık eden dışarda da bir varlığın bulunduğunu tasatlamıştır. Ancak sü-rekli değişmekte olan tabiatın en mükemmeli barındırması mümkün değildir. O yüzden bu varlık tabiat üstü zorunlu bir varlıktır. Zihni varlık ise, gerçek varlığın delili olamaz. Kant'ın (1724-1804) belirttiği gibi zihindeki bir 300 dolar tahayyülü, aynı meblağın cepte de olmasını gerektirmez, dolayısıyla mükemmel varlık fikri ile mükemmel varlığın kendisi arasında, yani ideal ile gerçek arasında hiçbir zaman bir ayniyet ilişkisi kurulamaz.⁵¹

İzmîrî ise din felsefesi ve teolojide yeni bir dönem başlatan Alman filozof Kant'a⁵² dayanan bu eleştirilerin bir kısmını haklı bulmamaktadır. Gaye ve nizam delilinin âlemin yaratıcısını değil düzenleyicisini ispatladığı yaklaşımı ona göre doğru değildir, zira âlemdaki düzen âlemin kendisinden ayrılmayacağı için nâzım ile hâlik birdir. Çünkü düzen âlemin varlık şartıdır, o olmadan âlem varlığını sürdüremez. Ayrıca kendi ifadesiyle

"Âlemin nâzımının Allah olduğu konusunda irad olunan deliller iknâiy-yâtın olsa da iknâiyâtın kesreti onu yakınyât sahasına isal eder."⁵³

Vücûd deliline yapılan "zihinde mükemmel bir varlık tasavvuru temin etse de hakikatte onun dış varlığına delâlet etmez" şeklindeki itiraz da ona göre geçerli değildir, çünkü Allah'ta vücûd ile mefhum, tefekkür ile varlık birdir ve birbirinin aymıdır.⁵⁴ Ancak yine de İzmîrî metafizik delillerin, ampirislerin (tecrübeyün) akıl hakkındaki ileri sürdükleri bütün itirazlara mâruz kalmamasın bile, Allah'ı yine Allah ile ispat şeklinde bir "devir" gerektirdiği için man-tıkî bir değere sahip bulunmadığını kabul eder.⁵⁵

Bilindiği gibi Kant kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delilleri reddeder-ken bunlara karşı ahlâkî açıdan Allah'ın varlığının gerekliliği tezini ileri

51 İqbâl, *The Reconstruction*, s. 24-25; daha önce İbn Teymiyye de ispat delillerine çeşitli tenkitler yapmış ve Allah'a iman için bunlara gerek bulunmadığını belirtmiştir; meselâ bk. *Muâlef-keâtı sahihi'l-menâkıli il-sarîhi'l-mâ'kûl*, II, 273-283.

52 Kant'ın düşüncesi birinci bölümde ele alınmıştır. Aslında zihinde varlığı mümkün görülen bir şeyin haricte varlığının bulunmasını gerektirmeyeceği daha önce İbn Teymiyye tarafından dile getirilmiş, ne var ki var olan tefekkürün sunulamaması, ortada gözükmesini engellemiştir (bk. İbn Teymiyye, *Der u te aruzü'l-akli ve n-na'id*, I, 30-32).

53 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 52-53.

54 İzmîrî, a.g.e., II, 54-55; İzmîrî meşhur elâstirîye "Kant'ın 'tefekkür ile varlık iki muhtelif şeydir' sözü nefsi bulandırır ise de, nefsin tefekkürden Allah'a kadar gidiş varlığını tasdik hakkın-daki hareketini durduramaz" ifadesiyle karşı çıkar. İzmîrî ispat delillerini reddetmenin akla karşı güvenisizlik anlamına geleceğini belirterek; rasyonalist eğilimi tutar.

55 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39; İzmîrî modern felsefenin bazı yeni delillerini zikrederek, bunla-rı, düşüncedeki varlıklardan çıkarılan "tabii deliller", akin tasavvurlardan elde edilen "metafizi-k deliller" ve iç dünyamıza ait "ahlâkî deliller" olmak üzere üçü bir rasyonalite tabii tutukları son-za, birinci gruba inkân, hareket, ve illet-i gâyye, ikinci gruba künhî, ezeli hakikatler, son-uz kavramı ve kenâl kavramı, üçüncü gruba da, nefis kuvvetleri, ahlâk düzeni ve l'ikâd-i âimme delillerini dahil eder (a.e., s. 30).

sürmüştür. Meşhur ahlâk deliline göre saf (nazarî) akıl Allah'ı ispat hususunda kesin delil getirmekten âcizdir, o yüzden Allah ilmen ispatlanamaz ve ileri sürülen bütün deliller vehmîdir. Buna karşılık bize bir görev sorumluluğu yükleyen pratik (ameli) akıl, iyilik ve yüksek ideallerin bütünü olan fazileti ve onun neticesinde saadete ulaşmayı telkin etmektedir. Faziletli davranışlar bizim elimizde olabilir, ama sonunda saadeti temin etmek elimizde değildir. Böyle bir sonucu gerçekleştirmek için güçlü bir iradeye ihtiyacı vardır. O yüzden Tanrı mutlak iyinin ön şartıdır. Ahlâk (fazilet) delilini bütün delillere tercih eden Kant, İzmîrî'ye göre Allah'ı bilmemekle beraber ona inanmış, böylece, Allah'ı ilm-i nazarînin değil, imanın konusu yapmıştır. Kant'ın delili burhan yerine imandan mülahem bir delil ve adalet ihtiyacından hareketle kendi kendini tatmine yönelik bir yaklaşım olduğu için, mantıkî kesinlik açısından onun bir değerlendirmesi yapılamaz.⁵⁶

Diğer taraftan XIX. yüzyıl sonları bilim dünyasında çok yaygınlık kazanan evrim (tekâmül) düşüncesi yakın dönemden bazı âlimler tarafından Allah'ın varlığını ispat konusunda bir karşı delil olarak kullanılmak istenmiştir. Tabiatı bir tesadüf ve mekanizma savunanlar Darwin'in son şeklini verdiği evrim teorisine büyük önem verizler. Halbuki İzmîrî materyalistlere, tabiatı işlediği belirtilen tabii seleksiyon (istifâ-i tabîi), yani işe yarayanların kalıp yaramayanlarını elenmesi prensibini kimin yerleştirdiği ve nereden geldiğini sorar. Tabii seleksiyon kanununa her ne kadar Allah'ı inkâr edenler sahip çıkmışlarsa da, aslında böyle bir kanun ancak her şeyi kontrolü altında tutan bir gücün kabul edilmesiyle anlam kazanabilir. Hatta bu kanun Allah'ın varlığına açık bir burhan teşkil edebilir.⁵⁷ Şifâî Nu'mânî de, evrim teorisini Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) insan yaratılışındaki tekâmül görüşü ile uzlaştırır. Ona göre Mevlânâ'daki cansız tabiatın Allah'a kadar olan varlık tabakalarındaki yükseliş ile evrim arasında bir benzerlik vardır.⁵⁸ Varlıklardaki yükselişte gittikçe madde unsurunun azalması Allah'ın varlığına delil teşkil eder. Hatta felsefî bir ilk sebebi değil de dinin bildirdiği kendine has vasıfları bulunan Allah'ı ispatladığı için bu delil daha üstündür.⁵⁹

⁵⁶ İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 39-41; İzmîrî başka bir yerde, "mutlaka insanp da aelden geyri-i kabîl-i ma'rûfê olduğunu kabul etmek İslâm'a mâni değildir. Tahsil ve burhanla bilmeyp vicdan ve lem'a-i imân ile bilemek nasil olur da İslâm'a mâni olur" açıklamasını yapar (a.e., II, 80).

⁵⁷ İzmîrî, a.g.e., II, 49-50; İzmîrî, başka bir ifadesinde "en müşkil zamanlarda Ėirizgâhları olan inihâb-ı tabîi kanunı Hâkim-i Mûreâî için en vâzih bir burhandır" der (a.e., II, 69).

⁵⁸ Varlık tabakaları arasında tekâmül görüşü daha erken dönemdeki İslâm düşünürlerinde de mevcuttur. İhvân-ı safâ'ya da uzanan İbn Miskeveyh'teki "yükseliş" kategorileri için bk. Çağırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 115.

⁵⁹ *Sevânât*'ten naklen Murad, *Intellectual Modernizm*, s. 51-53; Seyyid Ahmed Han da Darwin evrim teorisini ilmi ve mâkul kabul ederek söz konusu tekâmülü dini prensiplere aykırı bulmaz ve insanın ilk yaratılışında mükemmel olmasını normal karşılar (Malik, *Sir Sa'yyid Ahmed Khan*, s. 277-278). İkbal ise Darwin'in görüşlerini mekanizma götürdüğü için eleştirmekte beraber (*The Reconstruction*, s. 33); Mevlânâ'nın şîrinin kevlâmize götürdüğü için eleştirmekte be-uygun bulur ve çağımız dünyasının iynselilik anlayışının yerleşmesinde bir Mevlânâ'ya ih-tiyaç duyduğunu ilâve eder (a.e., s. 96-97).

Öyle görünüyor ki yakın dönem kelâm âlimleri tarafından, Allah'ın varlığının, müteahhirîm kelâm metodunda tatbik edildiği gibi felsefî bilginin bir konusu değil de, bir iman ve tasdik meselesi olduğu fark edilmiştir. Çünkü mantıkî istidlâller ve ispatlar felsefî bir kesinlik ifade edebilir, ancak inanma, iman etme ve bunda itmi'nân sahibi olma farklı bir şeydir. Bunu gerçekleştiren âmiller toplumun geniş kesimleri göz önüne alındığında felsefî akıl yürütme sayılmayan istidlâllerdir. Dolayısıyla iknat ve tecrübi metotlar devreye girmekte olup bu metotlara yer verilmesi fitratî göz önünde bulundurarak rehberlik yapan vahyin ruhuna da uygundur. O yüzden yakın dönemdeki kelâmcıların bazı ispat metotlarını dışlayıp fert ve toplum üzerindeki daha etkili metotları tercih etmeleri isabetli bir yaklaşımdır. Elbette fikirlerinin bütünlük ve tutarlılık açısından eksiklikleri vardır, ama maksadın hâsıl olması için kafa yormaları ve bir tercihte bulunabilmeleri takdirle karşılanmalıdır. Çünkü hem gelenekte kullanılan delilleri yeniden anlaşılar hale getirmeye çalışmışlar, hem de deliller arasında uygun tercihler yapmışlar, meselâ fitrat ve nizam delillerine daha çok vurgu yapmışlardır. Her ne kadar kelâm tarihinde kullanılan hudûs deliline de yer vermişlerse de, bu delilin temelleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmamışlardır.

Diğer taraftan Allah'ın varlığını ispat ile ilgili deliller konusunda İzmîrî İsmail Hakkî ve Muhammed İkbal'in farklı eğilimlere sahip oldukları ortaya çıkmıştır. İkbal, Kant'ın etkisinde kalarak ispat delillerini oldukça zayıf bulurken klasik kelâmcılardan da ayrılmış olmaktadır. Buna karşılık İzmîrî kelâm geleneğini devam ettirerek bu delillere sahip çıkmış, Kant'ın görüşlerine tutarlı cevaplar vermeye çalışmıştır. Eserlerini yazarken İzmîrî ile İkbal'in birbirlerinin görüşlerinden haberdar oldukları yönünde bir belirti yoktur. Dolayısıyla her ne kadar fitrat ve nizam delillerini daha çok tercih etse de, İzmîrî farkında olmadan, İkbal'in aktif delillerle ilgili bütün itirazlarını cevaplandırmış, ulûhiyyetin ispatında felsefî akla da yer vermiştir.

2. Allah'ın Sıfat ve Filleri

Ulûhiyyet ile ilgili olarak klasik kelâmda ağırlıklı oranda yer verilen konulardan biri de Allah'ın sıfat ve filleri meselesidir. İnsan zihni duyular âleminin şartları içinde, Allah'ın zâtını ve mahiyetini anlamaktan âciz olduğu için, O'nu ancak vasıf ve özellikleriyle tanıyabilir. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına göre kelâm âlimleri sıfatların durumu ve beşerî vasıflardan olan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır. Kur'an'da bildirilen sıfatlarla Allah'ı tavsif eden kelâm âlimleri, bunun yanında sıfatlar için aktif istidlâl yolunu da kullanmışlardır. Akli yaklaşım yaparken hareket noktası O'nun zâtına mutlak kemal izâfe etmektir. Bu da "sıfat" ve "fil" olarak kemal derecesinde olan her şeyi O'na nisbet etmek, olmayanları ise O'ndan uzak tutmaktır. Allah'ın zâtına izâfe edilmesi gereken kemal derecesindeki vasıflara, sonraları kelâmcılar "sübûtî sıfatlar", nefyedilmesi gerekenlere "selbî sıfatlar" adını vermişlerdir.

Allah'ın zâtından nefyedilmesi gereken selbî (tenzihî) sıfatlar konusunda kelâm mezhepleri arasında fazla bir anlaşmazlık çıkmamıştır. Haberî şîhân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen bu tür bazı vasıflar ise, "istisna" olarak kabul edilip te'vile tâbi tutulmuştur. "Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar" lafzî bazı ihtilâflar çıkmıştır. "Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar" lafzî bazı ihtilâflar çıkmıştır. Mu'tezile, Kur'an'da geçen bütün isim ve mânevî sıfatları neticede kabul etmekte beraber, ulûhiyyette çokluğa (taaddüd-i kudemâ) yol açacağı endişesiyle, bunları Allah'ın zâtı yanında müstakil "mâna"lar şeklinde belirlemesine karşı çıkmıştır. Onlara göre "Allah kâdirdir" denilmesi doğru olmakla beraber "Allah'ın kudreti vardır" demek mahzurludur. Bundan anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin sıfatları inkâr (ta'til) etmesi söz konusu olmayıp, itirazları farklı teorik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Buna mukabil Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ın sıfat sigasını kabul ederek (âlmîn ilim, kadrîn kudret aslı gibi) bunları "sübûtî sıfatlar" kategorisine dahil etmişlerdir. Bu sıfatların belli bir sayısı bulunmamakla birlikte Allah-kâinat münasebetinin izahında önem arzedenlerle sınırlı bir sayı ve sıralama belirlenmiştir. Ehl-i sünnet bir de "sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayridir" şeklindeki meşhur prensibiyle hem sıfatlarla meydana gelebilecek muhtemel şîrk telakkilerinin önüne geçmeye, hem de Allah'ın zâtını kernal vasıflarından yoksun bırakmamaya çalışmıştır. Selefler, naslarda ispat ve nefyedilen bütün sıfatları aynen kabul ederek bu konuda söz söylemeye, isti'dâl yapmayı mahzurlu görmüş, haberî sıfatları dahi herhangi bir te'vile tâbi tutmamıştır.⁶⁰

Allah'ın fillerine Mâtürîdîler dışında kudem nisbet edilmemiştir. Allah'ın sıfat ve filleriyle ilgili ortaya çıkan görüş ayrılıklarından kaynaklanan diğer bazı problemler de kelâm kitaplarında yer almıştır. Bunların başında Kur'an'ın mahlûk olup olmaması (halku'l-Kur'an) ve Allah'ın görüldüğü görülmemesi (rü'yetullah) meseleleri gelmektedir. Ancak tartışmalar dikkatle incelendiği takdirde, bu problemlerin İslâm'daki ulûhiyyet inancının temel meseleleri olmadığı, tarafların farklı yaklaşımların bunlara yol açtığı anlaşılar.

Diğer din mensuplarıyla daha yakın temas durumuna geçen yakın dönem âlimleri bu sebeple öncelikle İslâm'ın mükemmel tevhid anlayışını doyurucu

bir şekilde dile getirme ihtiyacını hissetmişlerdir. Diğer kitâbî dinlerde de tevhid inancı bulunmakla beraber, bugünkü şekliyle ya asıl unsur olarak yer almadığı ya da mükemmel olmadığı bilinmektedir. Tevhid inancı doğrultusunda bir diğer nokta da, Allah ile kul arasında herhangi bir vasıta konmaması, insanın ihtiyaçlarını doğrudan Allah'a arz etmesinin sağlanması, bu konuda tavsiye, şefaet ve aracıların ortadan kaldırılmasıdır. Bu sebeplerle tevhid konusuna özellikle vurgu yapan Şîbî Nu'mânî, ahlâkî faziletlerin yani itaat, îtimat ve ihlâsın ancak tek merkez etrafında gerçekleşebileceğini, insanın aynı anda bir çok güce bağlanması durumunda özgür ve cesur olamayacağını belirterek, tevhidin sosyopsikolojik bir yorumunu yapmıştır.⁶¹ Diğer din ve inançların ulûhiyyet anlayışlarındaki karmaşıklıkla karşı İslâm'daki apaçık tevhid ve tenzih, putperestlik ve şîrkin bir daha geri dönmeyecek şekilde müslüman coğrafyadan tamamen sökülüp atulmasını sağlamıştır.⁶² İslâm'daki tevhidin "ilmî" ve "amelî" olmak üzere iki yönü bulunduğundan pratikte de başka varlıklara aşırı sevgi ve tâzimle onu zedelemek gerekir.⁶³

Yakın dönem âlimleri kelâm geleneğine bağlı kalarak Allah'ın zâtının ve sıfatlarının aktif delillerle bilinip kabul edilebileceği görüşünü devam ettirmişlerdir.⁶⁴ Ancak Allah'ın sıfatları üzerinde klasik dönemde olduğu gibi yoğun tartışmalar bu dönemde yoktur. Allah'ın varlığını klasik ve yeni delillerle ispat konusuna geniş yer verilirken, sıfatlarının keyfiyetinin tahlilî ya da onların bilinen varlıklarla mukayyesinden kaçınılmıştır. Bu durum konunun karakteri itibarıyla büyük ölçüde naslara dayanması ve felsefe yapmaya müsait bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Diğer önemli sebebi, İslâm âlemine çeşitli vasıtalarla giren felsefî düşünce ve akımların doğru-yanlış Allah'ın varlığını tartışmaya açmalarıdır. Bunu gören âlimler, ulûhiyyet konusunda öncelikli mesele ve görevin bir Allah inancı ile ilgili ortaya atılan şüpheleri bertaraf ederek zihinleri korumak olduğunu düşünmüşlerdir. Hatta ulûhiyyet karşıtı akımlara karşı müstakil eserler yazmışlardır. Zaten bu dönemde bütün konuları ihtiva eden bir kelâm yapmak yerine âdil meseleler öne çıkarılmak istenmiştir.

Bu noktada Muhammed Abduh, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyet ve kühnünü anlamamanın aklın sınırını aşığından bu konuya dalmamanın gereksiz ve

61 Şîbî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 55; İktâ'le göre de tevhid inancına sahip olmaksızın aklın bir "sahil'e" ulaşması mümkün değildir (*Rumûz-ı Bihodî*, s. 12).

62 Şîbî, *a.g.e.*, s. 117-118.

63 İsmailî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 93-94; "Tevhid, evvelâ vücûbu'l-vücûdun, sâniyen hâlikıyyetin, sâlisen ma'bûdiyyetin Cenâb-ı Hak'a hasr ve kasr olunmasıdır" diyen (a.e., II, 96) İsmailî'nin kaynakları arasında yer verdiği İbn Taymiyye'den bu konuda etkilendiği göze çarpmaktadır.

64 Hayat, ilim, irade, kudret ve vâhdâniyyet statüsü "burhan"la (akulla) bilinir, "şerh" yani vahiy ise bunların desteklenmek ve inandırma teşvik etmek için gelir (Abduh, *Risale*, s. 33-44); Allah mefhumu, hayal gücü ile ulaşılan soyut bir tasavvur değil, gerçekten mevcut, akulla bilinen ve vâkıa mutabık bir tasavvur olmalıdır (İsmailî, *a.g.e.*, II, 3).

60 Allah'ın zât, sıfat ve filleri konusunda Selefiyye'nin görüşüne bk. Dâimî, *er-Red 'ale'l-Bîr el-Merisi*, Beyrut 1358; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhid*, Beyrut 1403/1983; Mu'tezile'nin görüşü için bk. Kıvâmidîn Mankidî, *Şerhü'l-usûl-i-hamse*, s. 151-298; Ehl-i sünnet'in görüşü için bk. Es'atî, *et-Lûma'*, s. 7-31; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 44-77; Bâkılânî, *et-Tevhid*, s. 45-53; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 71-150; Cluveynî, *el-İrsâd*, s. 51-154; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-fıkah*, s. 53-125; Nesefî, *Febsıra't-tedille*, I, 109-387; Râzî, *Muhassel*, s. 147-207; Amîdî, *Çayudâ'il-me'arîf*, s. 25-120; Sâbûnî, *et-Bidâye fi usûl-i'd-dîn*, s. 25-44; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid*, IV, cilt; esnâ ve sıfatlar konusunda müstaklî çalışmalar da yapılmıştır; misal için bk. Gümaret, *Les noms divins en Islam*, Paris 1988; Yurdagör, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984; Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 490-491; "Esma-i Hüsnâ, *a.g.e.*, XI, 404-418.

tehlîkeli olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Yani O'nun zâtının hakikati gibi isim ve sıfatlarının, meselâ irade ve kudretinin hakikatleri, aynen âhiret hayatının mahiyeti gibi, bilinmeleri yalnızca Allah'ın kendisine ait bulunup insanların bunlarla ilgili söz söyleme yetki ve kapasiteleri yoktur. İzmîrî İsmail Hakkî da en sağlam yolun ve imanda yeterli görülenin bu olduğunu, ancak bir tıtraz halinde "def'-i muâzır" için, sıfatların, şartın kastına uygun bir mânaya te'vil edilebileceğini, fakat hiçbir te'vilin şârin tam anlamıyla irade ettiği mânâ olamayacağını öne sürmüştür.⁶⁶ Ayrıca sıfatların zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânaları olan ilmin aynı olup olmadığı ya da semî ve basar sıfatlarının Allah'ın işitilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi, kelâmda ihtilâf edilen ve mezhep ayrılıklarına yol açan konular üzerinde fazlaca durmak da bir yere götürmeyecektir. Çünkü insan aklının bu konularda bir netice, yani kesin bir bilgi elde etmesi mümkün değildir.⁶⁷ Nitekim sıfatlar hakkında, meselâ Allah'ın ilmi konusunda dilin yetersiz kaldığı, zira kendi nesnesini aynı zamanda yaratan bir bilgi türü için literatürde bir kelimenin bulunmadığı kabul edilen bir gerçektir.⁶⁸

Klasik kelâmda haberî sıfatlar olarak adlandırılan, Kur'an'da mevcut "el", "yüz", "istivâ" gibi kavramlara da yakın dönem âlimlerince temas edilmiştir. İzmîrî genelde sergilediği yaklaşımını terkederek bu konuda Selef tavrını tercih etmiş ve Cüveynî'den (ö. 478/1085) itibaren Ehl-i sünnet kelâmcılarının bu sıfatları nefî ve te'vil etmelerini hoş karşılamamıştır.⁶⁹ Diğerleri

65 Abdüh, *Risâle*, s. 51-52; bu görüşü desteklemek üzere Abdüh, konunun başında "Allah'ın mahûlâtı üzerinde düşününüz, fakat onun zâtı üzerinde düşünmeyiniz (spekülaasyon yapmayınız)" mealindeki hadisi zikrederek bunun sahîh olmaması durumunda bile mânasının Kur'an tarafindan teyit edildiğini belirtir (a.e., s. 48).

66 İzmîrî'ye göre "İsbat bilâ-temsil, tenzih bilâ-za'ât" kaidesi bu konuda "asîl ve esasur" (Yeni İlm-i Kelâm, II, 91-92).

67 Abdüh, *Risâle*, s. 52; Abdüh'un, *Risâle*'yi kaleme alırken Kur'an'ın mahîlûk olduğu görüşünü taşıdığı halde, itirazlar üzerine ifadelerini değiştirdiği, sonraki baskılarda konunun tamamen kapatılan çıktığı kaydedilmiştir (bk. s. 45-47, dn. 1); Reşîd Rûzâ ise kelâmcıların Allah'ın kelâmı ile ilgili lafzî-nefsî, mahîlûk-gayrî mahîlûk tartışmalarının teorik felsefeden ibaret olup, kitap ve sünnette yerinin bulunmadığını savunur (*et-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 9).

68 İqbal, *The Reconstruction*, s. 62; İkbal Allah'ın ilmi sıfatı konusunda yorum yaparak, ilâhî bilgiyi, her şeyi bilen pasif bir bilgi değil de, vuku bulan şeylerle organik münasebet olan canlı bir faaliyet şeklinde düşünür. Ona göre, Allah'ın ilmini yansıtır bir ayna gibi telâkki ederek onun gelecek nesil gelecek de Allah'ın yaratıcı hayatının organik bütünlüğü içinde önceden yer alır, ancak kesin hatları belirlenmiş sabit bir olaylar düzeni şeklinde değil açık ihtimaller tarzında bulunur. İkbal, bunu şu benzetmeyle izah etmeye çablar: İnsanlar arasında zaman zaman vuku bulduğu gibi, herhangi bir konuyla ilgili olarak akla genel hatlarıyla önemli bir fikir gelir. Bir bütün olarak ne yapacağınızı biliyorsunuz, fakat için çeşitli boyutları arasında zihni bir çıkarmda bulunmak zaman mesecisidir. İhtimaller zihninizde mevcut olmakla birlikte kararınıza ancak hadiselere inkişaf içinde belirlersiniz. Allah'ın bilgisi, önceden var olan pasif bilgi olarak tanımlanması durumunda, onun müdahil ve yaratıcı olması engellenir. Eğer tarih önceden belirlenen olaylar zincirinin fotoğrafı ise o zaman yenilik ve girişine yer kalmaz, yaratmanın da bir anlamı olmaz (a.e., s. 63). Problemi kısmen hallettiği gibi görünüyor da bu yaklaşıma, başka zorluklara yol açmaktadır. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin benzer görüşleri için bk. *Kılâbü'l-Mu'teber*, III, 187-188.

69 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152-153; İzmîrî'nin şu sözleri onun bu konuda Selef görüşünü tereddith ettiğini teyit etmektedir: "Fevc fevc dîn-i ilâhîye dahil olan ashab müccreted a lâm-i nübüvvet,

ise haberî sıfatlar kapsamına giren söz konusu ifadelerin, Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar tarafından hangi mânaya geldikleri kolayca anlaşılacağı ve bilindiği görülmektedir.⁷⁰ Yani onlar sahâbe arasında ihtilâf ve tartışmaya sebep teşkil etmediği için bu sıfatları Arap dilinde yaygın olan mecazî ve deyimsele kullanımla açıklayarak bunun te'vil olmadığı kanaatini belirtmişlerdir.⁷¹ Ancak Selef tavrını benimsesin ya da te'vil kabul etsin, hep sinde ortak olan husus, bu konu üzerinde durmanın faydasız olduğu ve kesinlikle problem teşkil etmemesi gerektiğidir.

Allah'ın fiilleri konusunda da klasik kelâm ekolleri arasındaki ihtilâflar yakın dönem âlimlerinin ilgisini çekmemiş, bazı mezheplerin görüşleri yer yer tenkit edilmiştir. İsim vermeden Mu'tezile'yi Allah'a zorunluluk isnat etmekle suçlayan Abdüh, bu durumda Allah'ın kendisine verilen emirleri yerine getirmeye mecbur olan bir mükellef konumuna düşüğünü belirtmiştir. Diğer taraftan Allah'ın fiillerinde ta'lîl (sebeplendirme) ortadan kaldırmakla ileri gidenleri (muhtemelen Eş'arîler'i kast ediyor) bu sefer Allah'ın, dînin yıkıldığını bugün yapacak, bugün söylediklerinin yammı tersini yapacak kadar değişen, ne yapacağını bilemeyen gafîl bir varlık haline getirmişlerdir. Halbuki Allah bundan münezze ve yücedir.⁷²

Bu dönemde Allah'ın fiilleri konusunda ittifakla kabul edilen şey, söz konusu fiillerin hikmetsiz olmadığı ve olamayacağı görüşüdür. Modern akılcılığın ve bilimin determinist evren anlayışının bu konudaki vurguda rolünün bulunması kuvvetle muhtemeldir. Abdüh, Allah'ın bütün işleri hikmetle yaptığı konusunda aslında ümmetin ittifak içinde bulunduğunu, sonradan çıkan bazı tâli ve önemsiz ihtilâfların dikkate alınmaması gerektiğini belirtir.

"Akl sahibi insanların fiillerinde gaye bulunurken aklın yaratıcısı, bütün ilim ve hikmetlerin kaynağı olan Allah'ın fiillerinde olmaz mı?"⁷³

diye sorar. Ayrıca Allah'ın fiillerine hikmet isnat etmeyecek tenzihte aşırı ihtiyatlı davranan ve noksanlık anlamına gelebilecek sözlerle ilgili hassasiyet gösterenlere, sergiledikleri bu tutiziği (taaffüf) müslümanların ihtilâfa düşüp geri kalmaları konusunda göstermeleri çağrısında bulunur.⁷⁴ Allah'ın fiillerinde hikmetin bulunduğu konusunda örnekler vererek uzun açıklamalar

detâil-i risâlet ile Cenâb-ı Hak'ı bilmişler idi, yoksa hareket ve sükûn, bâ'z ve küll-i cism ile değil. Hareket ve sükûn, cism ve nefîs ve teşbîh-i cism onlara lâzım olaydı, bunu vâcib bilirdi idî. Halbuki, bizlere böyle şeyler vâcib olmamıştır. Eğer vâcib olduğu halde terketmişler ise vâcibân terketenler, Kur'an-ı Kerim'de bu kadar mectûh olmamızlar idi. Ashâb-ı Kırâm indinde "Rabbimiz dünyâ semâsına iner" hadisi, "Rabbî dâğı tecellî edince..." ve "...Rabbim geldi" âyetleri gibi idî ve hepsi de "bilâ-kefîf müzîl ediyor", "bilâ-kefîf tecellî ediyor", "bilâ-kefîf geliyor" derler, nasîl müzîl eder, nasîl tecellî eder, nasîl gelir demezler idî" (a.e., II, 159).

70 Abdüh, *Risâle*, s. 152.

71 Şîbî, *İlm-i Kelâm-ı Cedit*, s. 165.

72 Abdüh, *Risâle*, s. 53-54.

73 Abdüh, a.g.e., s. 54-56; Abdüh burada Allah'ın fil ve yaratmasındaki hikmetlerden örnekler verir.

74 Abdüh, a.g.e., s. 58.

yapan İzmirli de, bazı kelâm ekollerine eleştiriler getirir. Ona göre Eş'ariler dünya ve âhirette görünen şerhlerde hikmeti anlamadan acz belirtisi göstererek onu mutlak ilim ve iradeye ırca etmiş, Mu'tezile ise emir ve nehye aşırı önem vererek bu sefer Allah'ın kudretini zedelemiştir. Sıradan insanın mücize istemekten müstağni bırakan şer'î hikmet ve gayeleri ulemâ-i dîn kabul edilen bazı zatların görememeleri hayret vericidir.⁷⁵

Şer problemi, yakın dönemdeki kelâmcıların ele aldıkları mevzulardan bir diğeridir. Kâinat zaman zaman felâketler meydana geldiği ve insanlar kötü olaylara mâruz kaldığına göre Allah'ın sonsuz rahmeti ile bazı şerleri yaratmasını nasıl uzlaştıracakmış meselesi İkbâl'e göre "teizm" in düğüm noktasıdır. Düşünce yapımız bütünü değil parçaları idrak etmesi sebebiyle her şeyi, yani bütün kozmik yapıyı anlayamaz. Dolayısıyla bu konuya tam mânâsıyla izah getirememiz ya da meseleyi çözmemiz kapasitemizi aşmaktadır.⁷⁶ İzmirli ise "hali müşkil" olarak nitelendirdiği, Allah'a şer nisbet edilemeyeceği problemine, kötlülüğü yapmakla yaratmak arasında fark gö-erek çözüm getirmeye çalışır. İyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğinde olduğu gibi, bir şeyin çirkin olması yapılışının da çirkin olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Allah'ın şer görünen fiillerinde bir "hikmet-i hafıyye" ve "cihet-i nef" vardır ve bütünüyle şer bir şey hiçbir zaman yaratılmamaktadır.⁷⁷ Diğer taraftan insan fıtratı hayra meyil ettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötlülüğü Allah'a nisbet etmek mümkün değildir.⁷⁸

Yakın dönemdeki kelâmcıların Allah'ın sıfatları konusunda genelde aklı dışlamamakla birlikte, bu konuda daha çok nasırlar üzerinde spekülasyonu kabul etmeyen, Selef'e yakın bir yaklaşım tarzını benimsedikleri söylenebilir. Bilindiği gibi Ehl-i sünnet kelâm ekolleri de zât ve sıfatların mahiyet ve künhünün bilinmeyeceğini ilke olarak kabul etmekle beraber, bu konularda özellikle Mu'tezile ile kavram tartışmalarına girmekten ve bunları temel eserlerine yansıtmaktan geri kalmamışlardır. Bu dönemin kelâmcıları ise çoğunlukla sıfatlar üzerinde mezhep yaklaşımından kaynaklanan tâli derecedeki ihtilâflar konusunda çok duyarlı olup, fayda vermeyeceği düşüncesiyle bu tartışmalara karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. İslâm

⁷⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 150-152; her şeyi rağmen İzmirli için, kudrete zarar vermek hikmete zarar vermekten daha hafiftir.

⁷⁶ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 64-65; klasik kelâmada sık sık gündeme gelen Allah'ın kudretine sınırlanması kaygılarına karşı, İkbâl, "sınırlama" kelimesinin bizi korkutması gerektiğini düşünür. Zaten yaratma olsun, başka bir şey olsun, her faaliyet bir bakıma sınırlamadır. Ayrıca başka bir şekilde Allah'ı müşahhas ve faal bir varlık olarak algılamak da mümkün değildir (a.y.). İkbâl'in bu görüşleri ile süreç felsefesi arasında benzerlikler bulunmaktadır (kfr. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 136-137).

⁷⁷ İzmirli, a.g.e., II, 210-211; küfür ve şirkte dahil bazı hikmetlerin olduğunu söyleyen İzmirli bunları olmasaydı "kelimelülâh nasiî âlî olurdu?" diye sorar. Mekke'den hicretten önce Mekke'ye fethini doğurması gibi birçok misal veren İzmirli, bu dünyai şartlarında görünen şerhlerin ortadan kaldırılmasını istememin, sonuç bakımından aslında daha büyük şer olduğunu belirtir (a.e., II, 214-216).

⁷⁸ İzmirli, a.g.e., II, 220.

dünyasının siyasi ve kültürel durumunun hiçbir iç ihtilâfı kaldıramayacağı düşüncesi böyle bir yaklaşımı onlarda bir refleks haline getirmiştir. Bu dönemin kelâmcılarında görülen bir diğer belirleyici husus da Allah'ın fiilleri konusunda hikmet olgusuna özellikle yer verip bunda ısrarlı olmalarıdır. Mu'tezile mezhebi hikmeti kabul etmekle beraber Allah'a mecburiyet getiren bir tavır takınması sebebiyle bu dönemin âlimlerinde eleştirilmiş, ayrıca Eş'ariler'in yaklaşımı da tatminkâr bulunmadığı için kabul edilmemiştir. XIX. yüzyılda tabiat kanunları arasındaki sebep-sonuç ilişkisine büyük önem verilmesi ve her şeyden mâkul izah talebi, müslüman âlimlerin mahlûkattaki düzen ve uyumun hareketle Allah'ın yaratma ve fiillerinde hikmet esası üze-tin-de hassasiyetle durmalarında etkili olmuştur. Bu eğilim kâinatı yaratılışı ve işleyişi anlamlandırma yönünde bir refeküre yol açmış, bu açıdan olumlu bir açılım sağlamıştır. Bununla beraber gereksiz te'viller ve zamanın bilimine uygun açıklama teşebbüsleri dönemin yenilikçi âlimlerini birtakım zorlamalara sevk etmiştir.

3. Ulûhiyyet Karşısı Akımlara Yapılan Tenkidler

Kelâm âlimleri ilk dönemde tevhid ve nübüvvete muhalif inançların İslâm toplumunda yerleşip yayılmasını önlemek için mücadele etmişlerdir. İlk büyük kelâm ekolü olan Mu'tezile başta olmak üzere kelâmcılar, Fars ve Hint kaynaklı Dehriyye, Seneviyye, Mecûsiyye ve Berâhime isimleriyle anılan inanç gruplarıyla hem şifahi münazaralar yapmış, hem de kitaplarında tenkit ve reddiyelere yer vermiş,⁷⁹ ayrıca diğer ilâhî dinlerin ve özellikle Hristiyanlığın tevhid ve nübüvvete muhalif görüşlerini de tenkide tâbi tutmuşlardır.⁸⁰ Ancak İslâm inancı iyice kökleştikten sonra, kelâmcıların fikrî mücadelesi daha farklı bir mecraya yönelmiş, genelde dahildeki furka ve mezheplere karşı yapılmıştır.

XIX. yüzyılda ise modern felsefe nazariyeleri ortaya çıkmış, artık din kavramı farklı bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Ayrıca dinin ve getirdiği inanç temellerinin aleyhinde çalışan Batı menşeli materyalizm ve pozitivistizm akımları İslâm dünyasında da yer tutma, sınırlı da olsa yayılma eğilimi göstermiştir. Bu sebeple yenilikçi kelâm âlimleri kendi dönemlerindeki ulûhiyyet ve din karşıtı akımlara yer verip onların şüphelerini etkisiz hale getirmek için de kendilerini mecbur hissetmişlerdir. Meselâ İzmirli yeni kelâmî laimli kitabında söz konusu akımlara yer vermiş, bu konuda müstakil eser telif eden Filibeli de orijinal tesbit ve eleştirilerde bulunmuştur.

Materyalizmin ilmi araştırmaya asla tahammül edemediğini savunan İzmirli'ye göre, dışardan bilimsel görünüyorsa da iyice tetkik edildiğinde bu

⁷⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 30-34; Mâbirîdî, *Kitâbu'l-tevhid*, s. 141-176; Bâkılânî, *el-Temhid*, s. 53-92; Kâfi Abdülcebbâr, *el-Mugni*, V, 22-79; Neseî, *Tebsiratu'l-edille*, I, 93-108.

⁸⁰ Mâbirîdî, *Kitâbu'l-tevhid*, s. 210-215; Bâkılânî, *el-Temhid*, s. 93-226; Kâfi Abdülcebbâr, *el-Mugni*, V, 80-151; Cüveynî, *el-İşâd*, s. 64-68.

akımun ilim ve tecrübeye zıt olduğu farkedilir. Buna rağmen bazıları materyalistlerin iddialarına, aslında safsata, boş fikir ve ilme aykırı oldukları halde sağlam burhan ve ilmi delilleri gibi sarırlar. Materyalizmin bilimsel şekli, tabiatla gaye yerine determinizmi koyan ve âlemi matematik kanunlara irca eden "mekanizm" (mihâniye) görüşüdür. Psikolojik ve ruhsal davranışları ise beynin fonksiyonları ile açıklayan mekanizm taraftarlarının bir kısmı tabiat kanunlarına ilâhî bir hüviyet atfetmekte beraber diğerleri her şeyin kaynağını madde olarak gördükleri için Allah yerine maddeyi ikame ederler.⁸¹

İzmirli materyalizmin yanlışlığı ve tutarsızlığı ile ilgili görüşünü savunurken şu gerekçeleri öne sürer: Materyalizmde her şeyin temeli ve kaynağı olarak görülen madde yeni fizikte önemini yitirmiş fonksiyon itibarıyla onun yerine enerji geçmiştir. Dolayısıyla maddenin ebediyet ve ezeliyetini iddia etmek artık mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan materyalistler sürekli değişmeye mâruz bulunan bazı nazarıyeller üzerine genelgeçer hükümler kurmakta, halbuki kesin kabul ettiğimiz şeylerde bile izâfilik bulunduğu iddia edilmektedir. Poincaré (1854-1912) ve Bouteux'nun (1845-1921) çalışmalarıyla, artık tabiat kanunlarında bile zorunluluk olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Diğer yandan materyalistler yüksek kavramları basite irca ediyorlar. Meselâ düşüncüyü duyularla, duyuları hayat ve canlılık ile, hayatı kimyasal bileşimlerin hareketleriyle, bu hareketleri fizik kanunları ile, fizik kanunlarını da mekanizm ile açıklıyorlar. Onlara göre elem, lezzet, tefekkür ve irade gibi ruhsal olayların gerçek bir varlığı yoktur. Dolayısıyla şursuz kuvvetlerin şursulu hale nasıl geldikleri konusu materyalist sistemde cevapsız kalmaktadır. Âlemin oluşması için matematik kanunları şart, ama tek başına yeterli değildir. Meselâ dayandıkları evrim teorisi, şayet tabii seleksiyon kanunu, atomların diziliş ve seçimi hesaba katılırsa, daha çok Allah'ın varlığı için bir delildir. Ayrıca ileri sürdükleri gibi madde ile ilgili bilgimiz ne

kadar ilerlerse ilerlesin, maddenin kendi kendine hareket edemeyişi, dolayısıyla kendinden başka bir sebebe muhtaç oluşu değişmeyecektir.⁸²

Materyalistlerin düşüncesinde yalnız dinin değil yüksek felsefenin bile hayat hakkının olmadığını söyleyen Filibeli Ahmed Hilmi ise⁸³ biyolojik materyalizmin temsilcilerinden olan E. Heacel'in (1834-1919) görüşlerini asrının en önemli maddeliği sayarak onun her şeyi madde ve kuvvete irca eden ve kendi ifadesiyle "insanları taşlarla aynı kefeye koyan" düşüncesine ciddi tenkidler yöneltir. Mahiyeti "fizyolojik soyutlama" olan kuvvete âdetâ yaratıcılık, idrak ve şuurlu faaliyet gücü vermek, ona göre fen ve felsefeye uygun doğru bir iddia değildir.⁸⁴ Dolayısıyla hangi şekilde olursa olsun materyalizm hiçbir temel konuyu halledememiş, ayrıca varılan kısmi çözümleri de ya inkâr ya da tahrif ederek insan vicdanını derin bir karanlıkta bırakmıştır.⁸⁵ Çünkü materyalistler hem metafiziği inkâr ediyor, hem de maddenin ezelî ve ebedîliği gibi deney ve tecrübeye dayanmayan sonuçları çıkararak aslında yeni bir metafizik kuruyorlar. Ayrıca maddenin sakıncı kanunu da nihai gerçek olmayıp, maddenin imhası pekâlâ düşünülebilir.⁸⁶ O böylece, zamanın anlayışını aşabilmiş, dönemin bilimsel nazarı-yelerine karşı en temkinli davranabilen şahsiyetlerden biri olmuştur. Çünkü faraziyeler, onun ifadesiyle, birer zan olup çalışına ve araştırmaya göre şekil alırlar. O yüzden bunlara dayanarak insan düşüncesinden Allah, yüce değerler, ahlâkî kaideler, hürriyet ve güzelik mefhumları çıkarılıp, yerine zorunluluk, determinizm ve kuru maddecilik konamaz.⁸⁷ Zaten araştırmalar bitmeyeceği için, bilim hiçbir zaman son sözünü söylemeyecektir.⁸⁸ Nitekim insanlığın yeterince bilinen yedi-sekiz bin yıllık tarihi içinde değişmeyen, kıymetini hiç kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek bile gösterilemez.⁸⁹

82 İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 63-75; bu güçlü eleştirilerden sonra materyalizmin kısa bir tarihini yaparken izmirli "Bu gün Avrupa da maddiyâtın kıymeti kalmamıştır, maddiyâtın günden güne inkırazı gümektedir. Asr-ı hâzırda fikrin tekâmülü hayâl-i mânevîye hâdisâtına, vâstî bir sûrette bir hisse verecek olan yola gidiyor" şeklinde isabetli bir tesbitte bulunur.

83 Filibeli, *Maddiyâtın Meslek-i Dâlelât*, s. 109.

84 Filibeli, *Allah'ı İnkâr Mümkin midir?* s. 97; Filibeli haklı olarak, Heacel'i biyoloji dışında diğer önemli ilimler bilmeden ruh gibi çok boyutlu bir konu hakkında fikir beyan etmekte suçlar. Daha sonra Heacel'in evrim ile ilgili görüşlerini teknik bilgilerle tenkit eder ve batı da ona yapılan suçlamaları nakleder (a.e., s. 103 vd.).

85 Filibeli, a.g.e., s. 119.

86 Filibeli, *Maddiyâtın Meslek-i Dâlelât*, s. 72-74; Filibeli bu yaklaşımını büyük ölçüde H. Poincaré'nin kitaplarını okunmaya borçludur. Fikirlerin devamlı değiştiği, ilim adamlarının sadece tecrübe sonuçlarıyla iş göremeyeceği, maddenin sakını kanununun da buna dahil olduğu, son araştırmalarla maddenin kütesinin dahi kendi vâsîi olmadığı, şeklindeki tesbitlerinde hep onu referans gösterir (a.e., s. 79 vd.).

87 Filibeli, a.g.e., s. 88-89.

88 Değismez prensip olarak kabul edilen şeylerin bile (Carnot, Newton, Lavosier ve Meyer kanunları dahil) bugün temelllerini sağladığını söyleyen Filibeli, H. Poincaré'nin *Bilimin Değeri* ve E. Bouteux'nun *Tabiat Kanunlarının Zorunluluğu* adlı kitaplarını tavsiye eder (a.g.e., s. 93-95). Bouteux'nun görüşleri için bk. Süleyman Hayri Bolay, *Emile Bouteux'da Zorunluluk Doktrini*, İstanbul 1989.

89 Filibeli, a.g.e., s. 138.

81 İzmirlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 59-60; İzmirlî, maddî mekanizmi esas alan materyalistleri şöyle tanıtır: "Şu gördüğümüz nizam-ı bedî, üslûb-ı acibî Kudret-i Fâtıraya bedel kör bir kuvvete; Hakîm-i Mütâale bedel câmid, bî-şuur bir maddeye bina ediyor, her kuvvet bir hareketi ihdâsa sâit olmakla, her şeyi dâimî bir harekette bulunan maddeye, atomlara, halâ-i âlemi imlâ eden esire irca ediyor; artık âlemin bütün hareketi, hayatın, efkânı maddeye, atoma, esire râci oluyor, kâinatla madde ile onun hareketinden başka hiçbir şey kalmıyor. Kâffe-i hâdisât-ı cismânîye, hayat, vicdân ancak unsur-ı maddî ile izah olunuyor, efil-i muhtelif-i ruhîye âzâ-i muhtelifle ile ifâ olunuyor. Midenin hazma, ciğerin teneffüse kabiliyeti gibi dimağın tefekkürü, hisse, irâdeye kabiliyeti bulunuyor, yalnız bir insan-ı cismânî bütünün unsur-ı nefîsi bulunmuyor. Hareketin sebebi kendi olmakla âlem ve kavânin-i âlemin tenâsüfî (tenasübü olmalı), gayr-i zî-şuur olan atomların yegâne tesâdüfî ile izah olunuyor. Âlem rasgele teşekkül ediyor. Hiçbir şeyi tekvînde maddenin, hareketin kâsd ve idrâki bulunmuyor. "Maddiyâtın mebdî, Bucinet'in vazetliği şu asıldır: Maddesiz kuvvet, kuvvetsiz madde yoktur. "Bu mebdînin neticesi olarak madde dâimî bir harekettir. Kendisini teşkil eden atomlar nâmitenahîr. Maddenin kanunları kanunlardır, lâ-yetegayyerdîr. Madde ve kuvvet ezelîdir. Maddeden ayrı bir kuvvet-î hâlîka bir tecrid-î mâizadır, müteahakkîk bir kuvvet değildir. İfrakâr maddiyâtın mezhâbi muhtelifce Allah da yok, ruh da yok, mebdâ-i vehbiyye de yok, ille-i gâibiye de yok, yok, yok!" (a.e., II, 62).

Ayrıca, ne kadar kıymetli gösterilmeye çalışılsa da, materyalizmin Avrupa'da arık dinlenmeyi kalmayan bayat fikirlerden ibaret bir akım haline geldiği bir tarafa dogmatik materyalizm, ilim ve sağlam düşüncenin öldürücü darbeleri altında halen de yuvarlanmaktadır.⁹⁰ Maddeciliğin yayıldığı milletler terakki etmediği, meselâ en ileri ve menfaatini en iyi bilen toplum olan İngilizler'in inkarcılık ve materyalizmin en az yayıldığı dindar milletlerden biri olduğu bilinmektedir. Materyalizm "sekiz-on satura sığan, bir-iki inkârî, birkaç limmi ve ikrâfî prensipten teşekkül eden fikirlidir."⁹¹ Allah'ı inkâr ve güzel ahlâk kurallarını reddetme düşüncesine tarihte de insanlığın çoğunluğu tarafından benimsenmemiştir.⁹² Zaten felsefi ve ilmi olarak kütür aslında mümkün değildir. Çünkü hadiseler arası münasebetleri inceleyen ilim ve fenler, bu münasebeti tesis eden bir gücü kabul etmedikleri takdirde kendî amaçlarına ters düşerler. Nitekim inkârcılar genellikle büyük ilim adamlarından değil, yani bilginler ve aydınlardan çıkmıştır.⁹³

Pozitivizme de yakın dönem âlimlerince önemli tenkitler yapılmıştır. Pozitivistlerin duyulardan başka bilgi vasıtası kabul etmeyip akla tam mânâsıyla idrak kabiliyeti tanımadıklarını, ayrıca mebbe ve meâd gibi konularda söz söylemeyi de abesle işgal olarak gördüklerini öne süren İzmirdi'ye göre, aslında hakikatlerini bilmediğimiz birçok şey vardır ve bunlar inkâr edilmez.⁹⁴ Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal nazariyesi tarifi açısından "mahirâne" bir tesbit olmakla beraber, normalde söz konusu üç saha birbirini nakzetmediği için birbirlerini ilga sebebi değil, birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Nitekim Comte'un kendisi, ilk döneminde dinî unsurları tamamen ortadan kaldırmak hevesinde iken, daha sonra insanlık dini adı altında kendisi de yeni bir din ortaya çıkarmış, yani neticede vardığı nokta kendi üç hal nazariyesinde insan düşüncesinin en aşağı mertebesi kabul ettiği dinî yapı olmuş, böylece kendisi ile gelişmiştir.⁹⁵

Comte'un bazı düşünceleri ile insanlık tarihini evrelere bölmelerini Filibeli de "dâhiyâne" bulur. Ayrıca Comte'un Allah ve din inancını inkâr ettikten sonra kendi pozitivist dinini kurma ihtiyacını hissetmesinden bazı sonuçlar çıkarır. Birincisi, insanların en yanlış istikametlerde dahi belli bazı

90 Filibelli, *Madddiyân Meslek-i Dalâleti*, s. 6-8.

91 Filibelli, a.g.e., s. 13-14; materyalist ve pozitivistlerin eserlerinin meydana tasfiye ile başladığını belirten Filibelli, bunların görüşlerini yayma metodunu iyi bir tesbitte şöyle anlatır: "Bugün fen-nin lüzum ve kıymeti kimse tarafından inkâr edilemediğinden öne fen ve tecrübe sürütle, tecrübe haricinde kalan birtakım efrân haliz olan meslekler, boş ve muzır gösterilir. Bu ilk hücumu müteakip, ...makbul bir felsefeden bahsedilir. Sonra da fen bol bol medh olunur, bu makbul felsefenin her düstur ve fikri-fenne muvafık ve tecâribe mutâbık olduğu iddia olunur" (a.e., s. 30).

92 Filibelli, a.g.e., s. 37-38.

93 Filibelli, *Allah'ı Inkâr Mümkin mi?*, s. 1-4.

94 Filibelli de duyuların bize eşyanın hakikatlerini değil, eşyanın beyinimizde oluşturduğu bir imajı sağlayabildiğini ve bunun yetersizliğini dile getirir (*Madddiyân Meslek-i Dalâleti*, s. 22).

95 İzmirdi, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 80-83; İzmirdi, Hamilton ve Spencer gibi pozitivistlerin ise mutlakın mevcudiyetini, ancak bilinmezliğini iddia ettiklerini, bunun İslâm açısından mahzurlu olmadığını açıklar.

samimi ihtiyaçlardan uzak kalamayacağı gerçektir. Bu ihtiyaçların başında ilâh ve din fikri gelir. Diğer ise, hiçbir akıl sahibinin hiçbir sûrette Allah'ı tam mânâsıyla inkâr edemeyeceğidir. Bir insan kendi varlığını ve dışındaki varlıkları inkâr edemiyorsa bu varlıklara değişmeyen sensuz bir temel ve sebep aramaktan kurtulamaz. Bu ihtiyaçlarını basit nesnelerle tâzime giderenler de bu yönden, Allah'ın varlığına bir delil teşkil ederler.⁹⁶

Materyalizm ve pozitivistizm dışında İzmirdi tarafından panteizm de eleştirilmiştir. Ona göre Allah ile âlemin başka başka olması gerekir, çünkü tecrübe ve gözlem, tabiatı cevherlerin çokluğunu ve onların şahsi farklılıklarını gösterir. Halbuki panteizm benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmez.⁹⁷

Yakın dönemde ulûhiyyet ve tanrı düşüncesine karşı olan akımlara ya plan eleştiriler elbette yalnızca bunlardan ibaret değildir. Özellikle Buchner ve Heackel'in görüşleri tek tek ele alınarak bunlara cevaplar verilmiş, tahli ile tâbi tutulmuştur. Bu dönemin âlimlerinin birinci bölümde temas edilen İslâm dünyasının materyalist/positivist düşünür ve aydınlarına oranla Batı'daki felsefi gelişmeleri daha yakından ve doğru olarak takip ettikleri görülmektedir.⁹⁸ Batıcı olarak adlandırılan aydınlar, Batı'da XIX. yüzyılın başında ve ortalarında etkili olan düşünceleri savunurken, bunların bütün imkânsızlıkları ve zor şartlara rağmen Henri Poincaré (1854-1912) ve Emile Boutroux (1845-1921) gibi çağdaşları olan tenkitçi düşünürleri tanımları yukarıda özetlenen görüşlere sahip olmalarına katkıda bulunmuştur. Ayrıca İktbal'in Bergson (1859-1941), Whitehead (1861-1947) ve Einstein'ı (1879-1955) okuduğu da kaydedilmelidir. Ancak ulûhiyyet karşıtı akımlara yönelik ilgi ve tanınmanın yakın dönem âlimlerinde de istenilen düzeye çıktığı söylenemez. İlgili başlıkta zikrettiğimiz birkaç kişinin dışında kalan diğer âlimler bu akımları ikinci elden takip etmişlerdir. Ancak yüzyılın başında çeşitli akımlara karşı gerek tanıma gerekse kabul veya reddetme yönünde görülen canlılık, çevrek yüzyıldan sonra kaybolmuş, dolayısıyla XX. yüzyıldaki gelişmelerden İslâm âlemi uzun süre haberdar bile olmamıştır.

C) Nübüvvet

1. Nübüvvetin Muhtevası ve Gerekliliği

İlk dönemde bir kısım yabancı akımlar tarafından, dinin ikinci büyük esası olan nübüvvetin gereksizliğinin iddia edilmesi, diğer taraftan bazı dinlerde

96 Filibelli, *Allah'ı Inkâr Mümkin mi?*, s. 40.

97 İzmirdi, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 172; İslâm düşüncesindeki "vahdet-i vücûd" görüşünü anlamaya geniş bir yer ayırmasına rağmen (a.e., II, 179-194) kendi değerlendirmesinde çekinir bir tavır takınır. "...ne itkad, ne inkâr etmemek, meseleyi Hakim-i Allâm olan Cenâb-ı Hak'ta bırakmak" diye kanaatini bildirirken Allah ile âlemi birleştiren vahdet-i mevcûd görüşüne ise şiddetle reddeder.

98 Akgün, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, s. 500.

ona ilâhî bir vasıf atfedilmesi sebebiyle, nübüvvet kelâm ilminin de öncelikli konusu haline gelmiştir. Kelâmcılar bir yandan Berâhime diye adlandırılan grubun inkârına karşı nübüvvetin lüzum ve ispatı üzerinde dururken, diğer yandan İslâm'daki nübüvvetin ne olduğunu açıklamaya ve diğer dinlere karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu tescil etmeye çalışmışlardır. Berâhime'ye göre, akıl sahibi insanlara Allah'ın nebi göndermesi Allah'ın hikmetine uygun değildir. Ayrıca neblerin ilâhî bir mesaja gerçekten sahip oldukları ispatlanamaz.⁹⁹ Kelâm âlimleri de nübüvvetin gerekliliğini işlerken hasımlarına karşı akli istidlaller ve tarihî gerçeklerden hareket etmişlerdir. Nübüvvetin ispatına doyuncu biçimde yer veren müteakdimin dönemi kelâmcıların başında Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Bâkılânî (ö. 403/1013) gelir.

Hakikat ve saadeti elde etmede insan aklının kâfi gelmemesi ve insan-lar arasında tarih boyunca ihtilâfların meydana gelmesinin bir öğretici ve uyarıcı zorunlu kılması, ayrıca insanların Allah ile nasıl münasebet kurup ne şekilde ibadet edeceklerini, amellerinin karşılığında ne alacaklarını kendi kendilerine bilememeleri, nübüvvetin lüzumu konusunda ileri sürülen başlıca akli delillerdir. Vahyin beşer kelâmına benzememesi ve peygamberlerin gösterdikleri hârikulâde olaylar (müceze), nübüvveti ispatta kullanılan deliller olmuştur.¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, kelâm literatüründe ayrıca müstakil "delâilü'n-nübüvve" türü eserleri çıkarmıştır. Bu eserlerin bir kısmında akli ve sosyolojik istidlâl metodu kullanılmış, yani nübüvvet fert ve cemiyetin duyduğu ihtiyaç öncelikle vurgulanmıştır. Bazılarında ise nakil ve mücezeler esas alınmıştır.¹⁰¹ Hepsinde ortak olarak kullanılan delil Kur'an'ın eşsiz üstübu ve i'câzıdır. Nitekim Selefîyye dahili, Hz. Peygamber'in en büyük mücezesi olarak kelâm âlimleri her zaman Kur'an'ı göstermiş, "i'câzü'l-Kur'an" adıyla müstakil bir telif türü de ortaya çıkmıştır.¹⁰² Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat ederken, Kur'an-ı Kerim ve diğer hissi mücezelerinin yanında onun şreti, sahip olduğu ahlâkî meziyetler ve mükemmel şahsiyeti de kelâmcılar tarafından delil olarak kullanılmıştır.¹⁰³ Ayrıca diğer mukaddes kitaplarda kendisinden bahsedilmesi (teb-şîrât), nübüvvetinin sıhhatine bir başka delil olarak gösterilmiştir.¹⁰⁴

⁹⁹ Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 126-127 ve 131-132; Mâtürîdî nübüvvet konusunda Berâhime'yi hedef almakla birlikte, diğer mevzulardaki üstübuun hilâfına bu fırkanın ismini zikretmemiş, Ebû İsa el-Verrâk ve İbnü'l-Râvendî'nin şahsında görüşlerini reddetmiştir (*Kitâbü't-tevhid*, s. 176-202).

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 176-210; Bâkılânî, *et-Temhid*, s. 126-187; Cüveynî, *el-İşâd*, s. 257-266; Neseî, *Ta'biratü'l-edille* I, 443-467; Râzî, *Muhâssal*, s. 214-216; a. mlf., *en-Nübüvâd*, Beyrut 1406/1986; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 45-47.

¹⁰¹ Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 116; akli ve tahlilî deliller kullanan "delâil" türü eserlere misal olarak bk. Kâdî Abdülcebbar, *Tesbittü delâilü'n-nübüvve*, I-II, Beyrut 1386/1966.

¹⁰² Bk. Bâkılânî, *Fezâ'ü'l-kur'an*, Beyrut 1406/1986; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, XVI, 143-406.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, s. 202-210; Neseî, *Ta'biratü'l-edille*, I, 489-491; Râzî, *Muhâssal*, s. 208.

¹⁰⁴ Aydın, "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.

Mu'tezile, metotları gereği, Allah'ın insanlara doğruyu öğretmesi için nebi göndermesinin vâcib olduğunu iddia ederken, Ehl-i sünnet kelâmcılarının bunun Allah için câiz olduğunu savunmuşlardır. Kelâm âlimleri ayrıca nebinin tebliğ görevi sırasında günah ve yanlışlardan korunup korunmadığını (ismet), aksî takdirde vahyin sıhhatinin tehlikeye düşeceğini vurgulamışlardır.

Yakın dönemde nübüvvet konusuna daha fazla önem verilmiştir. Nitekim Abduh ve Şibî'nin eserlerinde nübüvvet bahsi en uzun bölümü teşkil etmektedir. Bir dine kendi özelliklerini kazandıran ve diğer ilâhî dinlerden ayrıran şey, getirdiği vahiydir. Vahiy gelen prensip ve hükümler açısından birbirinden ayrılan dinlerde tek başına bir tanrı inancı yeterli değildir. İnancın hayat formu haline gelmesi, benimsemesi ve tatbik edilmesi gerekir ortaya koyduğu değerlerin hayata geçmesi ve uygulanabilmesi imkânının olmaması durumunda din bir kanaat ya da düşünceden ibaret kalır. Dolayısıyla yakın dönemdeki kelâmcıların nübüvvet konusunu ön plana çıkarmaları ve üzerinde durmaları yerindedir.

Bu dönemin âlimleri konuyu işlerken İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu vurgulamaya büyük önem göstermişlerdir. Meselâ birçok dinde peygamberler beşerî misyondan uzaklaştırılıp ulûhiyyetin bir nevi tezahürleri haline getirilirken, İslâm'da ise tam bir açıklık ve kesinlikle peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırının ötesine geçilmediği (en-Nisâ, 4/172 el-En'âm, 6/50 el-A'râf, 7/188 Fussilet, 41/6) üzerinde özellikle durulmuştur.¹⁰⁵ Çünkü diğer bütün dinler nübüvveti rubûbiyyetin devamı ya da benzeri sayarken ikisinin arasına sınır koyma şerefini İslâm elde etmiştir. İslâm'ın bu konudaki hassasiyeti kelime-i şehâdet Hz. Peygamber'in risâletinin önüne kulluğunu koyup ilân etmesinde açıkça görülmektedir.¹⁰⁶ İslâm'daki nübüvvetin diğer dinlerden farklı olan bir başka özelliğine de dikkat çekilerek, İslâm'la nübüvvetin bir dönüm noktasına geldiği, yani zirvesine ulaşarak kendi varlığına son verdiği belirtilmiştir. Böylece akla daha geniş kapılar açılmıştır. Son nebiden sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akletmeye referanslar yapıp insan bilgisinin kaynakları olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine aynı gayeyi, vahiy döneminin sona erişini ifade eder.¹⁰⁷

Nübüvvetin mahiyetini Allah'tan gelen vahiyle beslenen beşerî bir müesseseler olarak gören klasik görüşe bu dönemin kelâm âlimleri çoğunlukla uymuşlardır. Ancak nübüvveti bir iç "meleke" ve "istidat"la iribatlandırılar da olmuştur. Nübüvvetin rastgele bir insana değil, bazı kabiliyetlere sahip ve belli bir eğitimden geçmiş kimselere geleceği konusunda İbn Hazm, Gazzâfi, Râzî ve Şah Velîyyullah'a dayalı açıklamalar yapıktan sonra Şibî, kendi

¹⁰⁵ Şibî, *İlm-i Kelâmı Cedid*, s. 118-119.

¹⁰⁶ Şibî, *a.g.e.*, s. 119-120.

¹⁰⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 101.

görüştünü şöylece temellendirmiştir: Allah bazı insanlara özel kuvve ve yetenekler ihsan eder ki bu kuvveler bazı insanlarda hiç bulunmaz. Bu ruhani kuvveler içinde bir tanesi vardır ki buna "kuvve-i kudsiyye" veya "meleke-i nübüvvet" adı verilir. Bu kuvve nefis terbiyesi ve ahlâk temizliği ile ilgilidir. Buna sahip olan kişi diğer insanları da kendi tesiriyle olgunlaştırır. Bu şahıs hiç kimseden tâlim ve terbiye görmediği halde eşyanın hakikati kendisine açılır. Hiç kimse bundan dolayı nübüvvetin gerçekliğini inkâr edemez. Nitekim peygamberler okuyup yazmaları dahi olmadan ya fesahat, belâgat, şiir ve hitabette, ya da sanat, hüner, keşif ve icatta yüksek derecelerde elde etmişlerdir. Meselâ Hz. İbrâhîm, İsâ ve Muhammed rehberlik ve telkin yoluyla dünya tarihini değiştirmişler, ahlâk felsefesinde de Eflâtun ve Aristo'yu aşan prensip ve metotlar ortaya koymuşlardır.¹⁰⁸

Akılci yorumları ve modern bilimsel görüşleriyle tanınan Seyyid Ahmed Han da

"Ben nübüvveti tabii bir şey kabul ediyorum. Peygamber daha annesinin rahminde iken peygamberdir. Doğunca peygamber olarak doğar, önce peygamber olarak ölür... Nübüvvet diğer insanî melekeler gibi bir melekedir ve kimde bulunursa o kişi peygamber olur"¹⁰⁹

diyerek nübüvvetin gaybî yönünü âdetâ ortadan kaldırmıştır. Vahiy de beşerî kapasite ile ilişkilendirir. Görüşleri üzerinde doktora çalışması yapan C. W. Troll'un da kabul ettiği üzere Seyyid Ahmed nübüvvet konusunda felâsifinin görüşünü kendine has bir üslûpla yeniden canlandırmış, klasik kelâm öğretisinden ayrılmıştır.¹¹⁰ Çünkü ona göre Allah ile peygamber arasında nübüvvet melekесinin dışında mesaj iletecek başka bir vasıta yoktur. Peygamberin kalbi bizzat ilâhî tecellilere bir ayna ve vasıttır. Âyetle geçen (el-Bakara 2/97) Cibrâil kelimesi Allah'ın peygamberlerde yarattığı melekelerin adidir. Zira Kuyâme sûresinin 17-19. âyetleri, vahiyde bir vasitanın bulunmadığına delildir.¹¹¹ Buna göre Kur'an'ın gönderilmesinde herhangi bir bilmezlik yoktur, Tevrat'ın indirdiği Sînâ çölü, burada Hz. Peygamber'in kalbi, yazıldığı tabletler ise müstümanların kalbidir.¹¹²

Bu görüşlere karşı çıkan Reşid Rızâ'nın seslendirdiği karşı tarafa göre, vahiy dışından peygambere ilkâ edilen bilgi şeklinde değil de, o şahsın kendi

108 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 89-90; Mebr Afroz Murad'ın değerlendirilmesine göre peygamberliğin tabii tabii konusuna her ne kadar Şibli, Seyyid Ahmed Han gibi tabii bir din tasvirinde değilse de hümanist bir yaklaşım içindedir (bk. *Intellectual Modernism*, s. 43-44).

109 S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 280-281; S. Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, s. 163.

110 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 193; Filibelli de "hasse-i nübüvvet, fıtrânı beşerde meknûz ve mebdâî halinde bir isti'dad-ı umûmî olup bir hâlet-i kemâl ile ona mazhar olan zevât-ı müm-tâze bilfili nehidir" diyerek benzer bir yaklaşım içine girer (*İdiss-i İslâm*, s. 44).

111 Sayyid Ahmad Khan, *a.g.m.*, s. 282-283; tâzî'den vahyin gönderiliş şekli ile ilgili pasajları naklettikten sonra buna katılmadığını belirtir Seyyid'e göre vahiy alabilmesi için, Allah ne den peygamberlerde bir melekе yararmasın ve önce Cibrâil'e dinletirip onun vasıtasıyla peygambere iletirsin? (a.e., s. 279-280); ancak burada Seyyid'in Şûrâ suresi 51. âyeti göz ardı ettiği anlaşılmaktadır.

112 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammad*, s. 207.

iç duygu ve ilhamları ile izah etmek doğru değildir. Nübüvveti bu şekilde açıklayanların amacı aslında gayb âlemini inkâr etmektir.¹¹³ Çünkü nübüvvet kesbî değildir ve peygamber nebî olacağını önceden bilmediği gibi bu amaç için kendini hazırlamamıştır.¹¹⁴ Bu görüş, Allah-insan ilişkisinin en önemli boyutunu teşkil eden vahiy ve onun aracısı nebîyi bütünüyle ras-yonelleştirme ve dinî/gaybî bir olguya felsefî bir söylem yüklemek çabalarının daha doğru ve isabetli bir yaklaşımıdır. Çünkü nübüvvetin bir kap-asite (meleke) olması, onu anlamaya çalışan XX. yüzyıl insanında bulun-mayan ve bulunmayacak bir kapasite olacağına göre, ondaki gayb âlemi ile bağlantının keyfiyetini hiçbir zaman çözmez. Bu izahın Batı rasyonali-tesinin fazlaca etkisinde kalan bazı âlimlerin entelektüel tatmin talebini kus-men karşılaştırmaya da dinî bağlayıcılık ifade etmesi mümkün değildir.

Nübüvvetin mahiyeti ile ilgili hem geleneksel hem de Batı'nın pozitif ve rasyonel düşüncesinin etkisinde bu tür farklı yaklaşımların yanında yakın dönemdeki âlimler daha çok nübüvvetin gerekliliği konusuyla meşgul ol-muşlar, nübüvveti duyulan ihtiyacı ispatalamaya çalışmışlardır. Şibli nübüv-vete ilk dönemde yapılan itirazları, Fâhreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinden naklen şöyle sıralar: 1. Peygamberlerin öğrettikleri akıldan da elde edilebileceği için nübüvvet ihtiyacı yoktur. Nitekim birçok filozof ve düşünür vahiy ve ilham almada aynı konularda gayet güzel açıklamalar yapmışlardır. 2. Peygamberler önceki peygamberlerin seriatlarını neshet-tiklerine göre önceki kavimlerin yanlışla mecbur edilmiş olması ve o insan-ların dinleri uğruna savaşlara girmeleri haksızlıktır. 3. Dinin hedefi Allah'a iman ve iyi amel olduğuna göre nübüvveti inanmadan da bu gerçekleştiribi-lir. 4. Yahudilik'te tescim, Hristiyanlık'ta teslis, Zerdüşî inancında tesniye ve İslâm'da kader konularındaki çelişkiler gibi, her peygamberin dininde itiraz edilebilecek hususlar bulunmaktadır.¹¹⁵

Bu itirazlara karşı ileri sürülen başlıca argüman şudur: İnsan aklı iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırtabilme kapasitesine sahip olmasına rağmen tek başına kişiyi saadete ulaştırılamamaktadır. İnsanlar hem dünya hem de âhl-rette yönelik söz konusu saadetin elde edilmesinde ve ulaşamayacakları bazı konularda bilgilendirilmede bir yol gösterici ve rehberdir. Bu rehber ancak ilâhî naslarla vastasıyla yakını bilgiye sahip bulunan peygamber ola-bilir. İnsanlar ne kadar akıllı olurlarsa olsunlar nübüvvet nüründen müs-tagni kalamazlar.¹¹⁶ Abduh nübüvveti duyulan ihtiyacı kısaca iki ana madde ile formüle etmek ister. Bunlardan birincisi, bütün büyük dinler ve filozoflar

113 Reşid Rızâ, *el-Vahidü'l-Muhammedî*, s. 43.

114 Reşid Rızâ, *a.g.e.*, s. 75-76.

115 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 66-67. Kıs. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VIII, 87-92; Şibli Kur'an'la ilgili itirazı tercüme etmesinin ayrıca aktararak (kıs. Râzî, a.e., VIII, 91) böyle bir suçlamının yapılmış olduğunu ve Selef büyüklerinin bu iddiaları serdetmediğini belirtir. Şibli kendi zamanın-daki âlimleri bu tavrından uzaklaşıp ve düşmanın hücumuna karşı âdetâ gözleri kapamaya tel-kininde bulunmakta suçlar.

116 Abduh, *Risâle*, s. 76-80; İzmîrî *el-Cevâbü'l-saadid*, s. 29-34.

tarafından insanda bulunduğu kabul edilen "bekâ" isteği, diğeri de insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için muhtaç oldukları ahlâk, fazilet ve yüksek değerlerdir.¹¹⁷ Allah'a iman, O'nu yüceltme ve O'na şükretme gerekliliğinin, hatta âhiret ve şeriâtın bazı fîlozof ve düşünürler tarafından akıl yürütmelerle anlaşıp tesbit edilebildiği, dolayısıyla nübüvveti gerek kalmayacağı tezine karşı, bu dönemdeki bazı kelâm âlimleri felsefi sistemlerin nübüvvetin fonksiyonlarını icra edemeyeceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Çünkü vahiy, kaynak, doğruluk ve tesir bakımından beşerî bilgi ve fikirlerin çok üstünde bir seviyededir. Filozofların görüşleri eksik olduğu gibi anlaşılmaları da zordur, ayrıca muhtevalarında ibadet ve bağlanma yoktur.¹¹⁸

Nübüvvetin gerekliliğinin ispatı konusunda en büyük delil olarak, Hz. Peygamber'in uygulama ve başanlıklarını da gösteren bu dönemin kelâmcıların, onun herhangi bir dinî veya felsefî eğitim görmeden ve kimse ile temas kurmadan ilâhiyyât, meâd, görgü kuralları ve medeniyet ilkeleri hakkında hiçbir fîlozof, kanun koyucu ve liderin ortaya koymadığı incelikleri bir hayat tarzı olarak sunmasını öne çıkarırlar. Ayrıca onun, cehalet, vahşet ve zulüm içinde boğulan bir toplumu ahlâk ve fazilette zirveye çıkararak yaşama biçimlerinde bir devrim yapmasını da inkâr edilemeyecek bir gerekçeler olarak gösterirler.¹¹⁹ Bu sebeple bizzat peygamberlerin pratik hayatları, yaptıkları ve yaptıkları, nübüvvetin ispatı için teorik açıklamalara ihtiyaç bırakmayacak müşahhas ispat delilleridir. Fitrat-ı sefîm sahibi bir insan peygamberin söz ve uygulamalarını lüzumsuz araştırma ve istidlâl ihtiyacı duymayacak şekilde benimser, kendiliğinden ona yönelip doğruluğuna inanır. Mevlânâ'nın dediği gibi, susuz bir kişi veya aç bir bebek kendisine sunulan su veya sütü soruşturmadan, ispat istemeden hemen alacaktır.¹²⁰

Buna göre yakın dönemde nübüvvet problemi ilk döneme yakın bir metotla ele alınıp klasik mirasın üzerine çok fazla bir katkı yapılamamışsa da, konuya yeniden gereken önem kazandırılmış, müteahhîrin dönemindeki durumuna nazaran kelâmın aslı meselesi konumuna getirilmiş, İslâm'daki

¹¹⁷ Abdüh, *Risâle*, s. 89 vd. kırs. Emin, "Risâletü'l-tevhîd il-Muhammed Abdüh", s. 773.

¹¹⁸ Resîd Ruzâ, *el-Vahidü'l-Muhammedî*, s. 15. Abdüh ve Ruzâ'nın Hz. Peygamber'in nübüvveti konusundaki görüşleri üzerinde bir makale çalışması yapılmıştır (bk. Safetia, "The Prophet hood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rida", s. 11-29).

¹¹⁹ Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 113; Harpûnî, *Tenzihü'l-kelâm*, s. 300-301; İzzetî, *el-Cevâb'is-sediti*, s. 40-45; İkkâl, Hz. Peygamber'den önce ve sonra insanlığın durumunu mukayese edecek bir peygambere olan ihtiyacı açıkça ortaya koyar (*Rûmûz-ı Bihodî*, s. 20-21). İzzetî de eserinin giriş kısmında, Hz. Peygamber'in nübüvveti konusunu işlerken onun hayat ve ahlâkum delil olarak kullanacağını haber verir (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17).

¹²⁰ Şibli, a.g.e., s. 90-92; Şibli bu görüşü için ayrıca Gazzâlî'ye de atıfta bulunur (kırs. *el-Munkizü mine'd-dalâil*, s. 54). Filibeli'ye göre de "Risâletü'l-İlm için uzun delillerin serdi boşluk. Lüzûm-ı risâletin tabii delili, enbiyânın saha-i tarîhte işgal ettiği mevkidir. Benâberînin binlerle senedir, ekseriyet-i uzamâ-i beşeriyetin onlara ittibâ ve tekrîmâtı gibi bir emr-i vâkî-i tarîhtî karşısında delil aramak lüzumsuz bir kullîettir" (*Üss-i İslâm*, s. 42).

nübüvvetin diğer dinlerden çok farklı olduğu öne çıkarılmıştır. Bu haliyle diğer konularda olduğu gibi, yakın dönem kelâmcılarının problemi enine boyuna ortaya koymak, spesifik çalışmalar yapmak ve çözümlere ulaşmak yerine, çeşitli açılardan yaklaşım yaparak sonraki araştırmalar için ilk adımı atıkları söylenebilir. Batı'daki modern bilim ve felsefe hareketinin XVIII ve XIX. yüzyıllarda nübüvvet ve vahiy dışlayan akımları doğurması, oradan etkilenmeye başlayan İslâm dünyasını bir yandan dinî tabiileştiren deizm ve pozitivistizm gibi cereyanlarla, diğer yandan Hristiyanlığın oldukça farklı nübüvvet anlayışı ile karşı karşıya getirmiştir. Bu durum müslüman âlimlerin Allah'ın varlığı kadar nübüvvet konusu ile de meşgul olmalarına yol açmıştır. Bu dönemde gayretler büyük oranda nübüvvetin gerekliliğini ve ona duyulan ihtiyacı göstermeye sarfedilmiştir. Şibli Nu mâni ve Seyyid Ahmed Han gibi Hint kelâmcılarının nübüvveti fîrî ve doğuştan bir meleke şeklinde rasyonalize edip, asrın pozitivist zihniyetine kabul ettirme gayretleri, bilim ve akıl efsaneleştirme eğiliminin o dönemde sebep olduğu bir hata olarak telakki edilebilir. Nübüvvetin ispatı meselesinin hemen hemen ittifakla aklın yetersizliği ve tek tek akılların sebep olduğu ihtilâfların üzerinden de bir yol gösterici ve yönlendirici ihtiyacı üzerine bina edilmesi ise isabetlidir. Bilim ve akıl yönlendirmesinde geçirilen bir dönemin sonunda, başta Batı olmak üzere dünyanın bugün daha büyük problemlerin içinde bulunması, bu istidlâlin doğruluğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nebîlerin ve özellikle Hz. Peygamber'in pratik başlanlarının ortaya konması ve insanlık tarihinde onların bırakacağı boşluğun hiçbir fîlozof, idareci ve gücün dolduramayacağı gerçeği bir diğer önemli tesbittir.

2. Mûcize ile İlgili Görüşler

Mûcize, nübüvvetin ispatı için klasik kelâm kitaplarında en fazla kullanılan delil olmuştur. Bâkılânî (ö. 403/1013) *el-Beyân* adıyla mûcizenin mahiyeti, nübüvveti delil oluşu ve benzeri olaylardan farkını ortaya koyan müstakil bir eser telif etmiştir. Bir şeyin mûcize sayılabilmesi için, "hânkulâde" niteliği taşıması, yani mevcut tabiat kanunlarına uymayıp normal şartlarda imkânsız olması, ayrıca bir peygamber vasıtasıyla ve benzerini yapma konusunda meydan okunarak (tehadid) vuku bulması gerekir. Mûcizeler insan gücünün dışında gerçekleşen olağan üstü hadiseler olduğu için, Allah'ın fiilidir. Mûcizeleri hisset ve mânevî ayırımına tâbi tutan kelâmlar, Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'an olduğu konusunda ittifak halinde olup, bu hususta "icâz'ül-Kur'an" eserleri yazmışlardır.¹²¹

¹²¹ Bâkılânî, *el-Beyân*, s. 8-70; a. mlf., *İcâz'ül-Kur'an*, s. 39-56; Bağdâdî, *Usûl'ü'd-dîn*, s. 170-174; Kıvâmüddin Mankûmî, *Serhu usûl'ü'l-hamse*, s. 568-572; a. mlf., *el-Mugni*, XVI, 407-433; Civeynî, *el-İşâd*, s. 273-278; Neseî, *Tebziratu'l-edille*, I, 468-472; Râzî, *Muhassal*, s. 207-216; a. mlf., *en-Nübdüvât*, s. 105-140; Amîdî, *Öğütü'l-me'arîf*, s. 327-338; Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 421-426; Sâbunî, *el-Bidâye*, s. 46-47.

Yakın dönem kelâm eserlerinde mücize konusuna farklı bakış açıları ile yaklaşıldığı göze çarpmaktadır. En başta mevcut tabiat kanunlarının hilâfına bir mucizenin imkânı ve aklen cevâzı ile ilgili olarak bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Muhammed Abdüh, Reşîd Rızâ ve İsmail Hakkî'ya göre mücize aklen imkânsız değildir. Çünkü mevcut tabiat kanunlarına muhalif bir hadisenin meydana gelmesinin muhal olduğuna dair bir delil yoktur. Tabiat kanunlarına aykırı olarak vuku bulan hadiseleri, (bilmediğimiz) başka bir tabiat kanununa bağlamaya da ihtiyâç bulunmamaktadır. Mevcut bütün tabiat kanunlarını koyan güç, kâinatı yaratan Allah olduğuna göre, O'nun olağan üstü olaylar için daha önce koyduklarından farklı yeni kanunlar vazetmesi imkânsız olmamalıdır.¹²²

Kâinatta değişmeyen bir sünnetullah ve nizam bulunmaktadır.¹²³ Tabiat kanunları ezelde Allah tarafından takdir edilmiş bir "sünnet-i ilâhiyye"-dir. İlâhî sünnet Allah'ın umumi hikmeti sebebiyle değişmeden ve bozulmadan korunmuştur. Ancak Allah'ın özel gayelerle bunları değiştirmesi aklen câizdir. Çünkü normal şartlarda tabiat kanunları değişmez olmakla birlikte bu durum zaruri değil mümkündür. Yani kesin ve mutlak değil farazî bir zorunlulukları söz konusudur. Nitekim Batılı filozofların bir kısmı meşhur fizik kanunlarına bile şüphe gözüyle bakarken, bazıları hiçbir kanunun sürekli doğru olmayacağını iddia etmektedir. O yüzden modern felsefede de hissi mücizelere yer bulunduğu ve asla muhal görülmediği anlaşılmaktadır.¹²⁴ Söz konusu âlimlere göre Allah'ın kudret ve dilemesinin, O'nun tabiat için koyduğu kanunlarla kayıtlı olmaması gerekir, aksi takdirde âlem kendi başına işleyen bir saat veya makine durumuna düşer. Yaratıcıyı inkâr eden materyalistler ve mekanizma nazariyesi ile onu "illet-i fâile" olarak isimlendiren diğer bazı felsefeciler bu konuda hiçbir delile sahip değildir. Ayrıca Batı'da bu görüşe karşı olan düşünürler de mevcuttur.¹²⁵ O halde, sünnet ve kanunların, onları vaziedip düzenleyen kudrete hâkim olmaması gerektiği, daha sağlam bir görüştür. Kaldı ki, gayb âlemi hakkında böylesine mutlak bir mücize nefyi ile hükmetmek ilmi değildir.¹²⁶

Buna karşılık Şibî Nu'mânî ise eserinde en uzun bölümü mücize konusuna ayrılarak farklı bir görüşü savunur. O, öncelikle Eş'arîler'in yüzysel ve zâhir ehli olarak nitelendirildiği kesimine nisbet ettiği mücize üzerine kurulu yaygın nübüvvet tarifine karşı çıkar. Şibî bu iddiasını desteklemek üzere Râzî'ye ait *el-Me'alîbû'l-âliye* adlı eserin nübüvvet bölümünden nakiller yapar. Buna göre nübüvveti kabul edenler iki gruba ayrılır: Birinci grup

- 122 Abdüh, *Risale*, s. 84-85; Kırş. Adams, *Islam and Modernism*, s. 160; aynı görüş için ayrıca bk. Cist, *el-Husûnâ'l-Hamidiyye*, s. 43.
 123 Abdüh, a.g.e., s. 175.
 124 İsmailî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 242-244 ve II, 46; İsmailî'nin mücizeler hakkında yaptığı tasnif için bk. *el-Cevâbû's-se'idî*, s. 37-38.
 125 Reşîd Rızâ, *el-Vahîdû'l-Muhammedî*, s. 135-136.
 126 Reşîd Rızâ, *Teşîrû'l-Menâr*, I, 315.

mucizenin peygamberin sıdkına delâlet ettiği görüşündedir ve bunlar çoğunluğu oluşturmaktadır. İkinci grubun görüşü ise itikad ve amellerde hak ve doğrunun ne olduğunun önceden bilindiği, daha sonra hakta çağırana kişinin (nebi) sözlerinde bu hakikatler görüldüğü, onun sadık ve uyulması gereken bir peygamber olduğunun anlaşıldığı yönündedir. Şibî, Râzî'nin ikinci görüşü akla daha yakın ve Kur'an'a daha uygun gördüğünü, onun eserinden konu başlıkları naklederek göstermeye çalışır.¹²⁷

Şibî'ye göre Allah'ın koyduğu âdetin bozulması ve mucizenin "hârikulâde" olması fikri doğrudur. Bu durumda bir şeyin illetsiz ve sebebi olmadan meydana gelebileceği anlamı çıkar.¹²⁸ Bu aynı zamanda mâlûlû olmayan bir illetin varlığı anlamına da gelir. Ayrıca hârikulâde şeylerin peygamberlere mahsus olduğu görüşü de itiraza açıktır. Meselâ Eş'arîler hem büyü ve sihir ile insanın merkez, merkebin de insan suretine girebileceğine inanırlar hem de bunların hârikulâde olamayacağını iddia ederler.¹²⁹ Eğer bazı peygamberlerin ateşte yanmaması, taştan su çıkarması hârikulâde olaylar ise, büyüçülerin -Eş'arîler'in kabul ettiği gibi- bir insanı uçurmaları, merkep yapmaları, yerden su çıkarmaları, eşyayı canlandırmaları neden hârikulâde olmasın? Bu sonuncular hârikulâde kabul ediliyorsa o zaman peygamberlerin maddî mücizeleri de tabiat üstü hadiseler olarak telakkî edilemez.¹³⁰ Bu durumda mücize için tek ihtimal kalıyor, o da bilinmeyen gizli bir sebeple ve ilâhî kanun çerçevesinde vukua gelmiş olmasıdır.¹³¹ Nitekim âlemdaki sebepler zinciri üzerinde derinlemesine inceleme yapıp hakikat daha iyi araştırıldığı takdirde, konu daha iyi anlaşılacak ve söz konusu zincirin fıtrat, sünnetullah ve halkullah olduğu görülecektir. Kaldı ki, İslâm fırfarında yalnızca Eş'arîler bu zinciri inkâr etmiştir.¹³² Ayrıca bir olayın tabiat üstü sayılıp sayılmaması konusunda onu nakledenlerin yanılma ihtimali göz önüne alınmalı meselâ İbn Halikân naklediyor diye bir hadiseye hemen kesin gözüyle bakılmamalıdır.¹³³

127 Şibî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 56-57 ve 79-80; Kırş. Râzî, *el-Me'alîbû'l-âliye*, VIII, 103; Şibî'nin bu eserinin nübüvvet ve mücize ile ilgili bölümü C. W. Troll tarafından notalarla ilâve edilerek İngilizce'ye çevrilmiştir (bk. Troll, "The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle", s. 90-115).

128 Şibî, a.g.e., s. 61.

129 Şibî burada bir büyüçünün peygamberlik iddia etmesi halinde Allah'ı ona verdiği bu güç yok edeceği ve bir daha sanamı ıtra edemeyeceği görüşünün yetersiz ve gayri mâkul olduğunu söyler.

130 Şibî, a.g.e., s. 62.

131 Şibî, a.g.e., s. 63.

132 Şibî, a.g.e., s. 72. Şibî, mücizelerin multevvası konusunda Eş'arîler'in dışındaki bütün mezhep ve şahısların kudret kanunları hilâfına hiçbir olayın meydana gelmeyeceği görüşünde olduklarını savunur. Şibî'nin yukarıda saydığı örnekler dahil, Eş'arîler'in tabiat kanunlarının zorunluluğu ve olağan üstü her şeyin imkân konusundaki görüşleri için bk. Râzî, *el-Me'alîbû'l-âliye*, VIII, 35-36 ve 38.

133 Şibî, a.g.e., s. 72-73; Mucizenin câri tabiat kanunları haricinde ve üstünde olmadığı ve nübüvvetin ispat şartı da bulunmadığı düşüncesi üzerinde ısrar etmekte birlikte, Şibî, "İrfak-ı cedide" ve "aytınlar" diye nitelendirdiği kimselerin (muhtemelen Seyyid Ahmed Han ve Ali-gar ekolünü kastediyor), bütün bu olayları hemen tev'il edip Kur'an'da mücizelerin yer almadığını söylemelerini tasvip etmez. Zira Kur'an ve diğer semavî kitaplarda olağan dışı hadiselerden bahsedilmekte olup, bunları inkâr edilemeyecek kadar açıktır. Muasırların bu âyetlerle ilgili olarak yaptığı te'viller Arapça'ya vâkıf olmayanların itina edilebilirse de Arapça'da mâhir olanlar bu te'villerde hiçbir fayda ve orijinallik bulmazlar.

O yüzden Şîbî, Allah tarafından takdir edilen tabiat kanunlarının değişmeyeceğini peşinen kabul etmekte, bir şeyin tabiat kanunu olup olmadığını konusunda yanlışlıklar olabileceğini düşünür ve her nakledilen şeyin her men tabiat kanunu olarak öne sürülmemesini ister. Bu amaçla o, şu soruyu sorar: Acaba bütün tabiat kanunlarını keşfedip onları tamamen anlayabilmiş miyiz? Tabiat kanunu olarak bildiğimiz şeyler gerçekten tabiat kanunu mudurlar? Yeni ilmi ve tecrübî çalışmalar daha önce bilinmeyen binlerce tabiat kanunu ortaya çıkarmıştır. Meselâ Hint dervişlerinin uyguladığı ve müzice olarak bilinen bayıltma ameliyesinin, aslında iradeyi kontrol altına almaktan ibaret olduğu ortaya çıktı. Eskiden müzice kabul edilen bazı şeylerin de elektrik gücünden kaynaklandığı görüldü.¹³⁴ Şîbî, daha sonra Avrupa'daki tıbbî müzicelerden, Batılı bilginlerin psikanalizi çalışmaları ve spirüalist faaliyetlerden örnekler verir.¹³⁵

Buna göre Şibli, tabiat kanunlarına aykırı olayları aklın kabul etmeyeceği konusunda mücize inkârcıları ile birleştiği halde Kur'an'da geçen olağan üstü olayların akla aykırı olduğu görüşlerine katılmaz. Bunların zamanla meydana gelecek hadiseler ve bilimsel keşiflerle gün ışığına çıkacağını kabul eder. Buna karşılık Seyyid Ahmed Han, hadislerle dayalı mücizeleri genellikle reddeder, Kur'an'da diğer peygamberlere nisbet edilenleri de büyük zorlamalarla te'vil etmeye çalışır.¹³⁶ Tabiat kanunlarının varlığı, etkinliği ve değişmezliğini kabul etmenin Tanrı'yı dışlayan ateizm şeklinde anlaşılması gerektiğini, canlı cansız bütün varlıkların aşkın ve mükelmel bir varlık olan Allah'a, yani sebeplerin ilk sebebine (*causa causarum*) dayandığını savunur.¹³⁷ Buna göre Şibli ile Seyyid Ahmed Han'ın yaklaşım ve gaye farklılıklarına rağmen, mücizelere dayanma eğilimini zayıflatmak ve temelde bilimsel düşünceyi teşvik etmek noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.¹³⁸

134 Şiblî, *İlm-ü Kelâm-ı Cedîd*, s. 101-102.

135 ŞİBLİ, a.g.e., s. 103-108.

136 Seyyid Ahmed'in "mîracı"

seydi u künir in "mırac" ve "şakk-ı sadr" müdizeleri ile ilgili görüşleri için bk. *Life of Muhammed* s. 339-373; Seyyid, Hz. Müsâ'nın Küzâidîn'i yarması ile ilgili âyetin geçen "darabe" fiilinin burada, yurmak anlamına geldiği, Arapça'daki "darabe fil-arz" ifadesine benzer olarak edine girmek veya hızzalamak mânâsına geldiğini savunan (Abdullâh da müdizciyi aynı etme-yenlerin bir olayı, med-cezile izah ettiklerini nakleder [*Tefsirü'l-Menâr*, I, 315]). Yine Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulduğu şeklinde anlatılan âyetin kullanılan "ittakame" kelimesi ağza almak mânâsındadır. Yumak anlamına Arapça'da "ibrahaz" sözü kullanılır. Dolayısıyla ilgili âyette herhangi bir hârikülâde olaydan bahsedilmemektedir. [*Tefsir ve Usûl in naklen Bal-jon, The Reforms*, 89).

337 Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammad*, s. x. Müclüze kapıları kapatmak isteyen Seyyid Ahmed binaana indirmekle zayıf bir argümandır. Her ne kadar, Kur'an'ın "feşahat ve belagat"ı eşsiz ise de Kur'an'ın aslı üstünlük ve fevkalâdeliği onun aynı zamanda hem dâhil insanlara hem halka rehberlik yapabilmesi, "hidayet" kaynağı olabilmesidir. Bu şekilde başka bir kitap yok-
338 Murad, *Intellectual Mediation*, 234.
339 "Lecture on Islam", 326-327; kı, *Dar, Religious Thought*, 234.

38 Murad, *Intellectual Modernism*, s. 41. Müctze konusunda Şibli'nin görüşlerinin Seyyid'e yakınlığı ve benzetilimleri konusunda ayrıca bk. Troll, "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857-1914)", s. 23-24.

Tabiattaki sebeplilik ilkesine vurgu yapılarak sebep ve sıra dışı bir olayın imkânsızlığı üzerinde söz konusu Hint âlimleri tarafından bu şekilde ısrarla durulmasında o dönemde karşılaştıkları Batı bilim anlayışının tesiri olduğu şüphesizdir. Nitekim yukarıda temas edildiği gibi bu kişiler nübu-veti manevî bir olgu yerine bir melekâte kabul etmişlerdir. Din adına uydurulmuş hurafelere tepki olarak müczenin varlığını inkâr etmek ya da onu rasyoneleştirmekle bir netice elde edilemez. Çünkü o takdirde Tanrı'nın kendisine, yani mâhiyeti ve özelliklerine de maddî bir izah getirmek gerekir. Katı bir determinizm, tabiatta ilâhî bir müdahaleyi kabul etmeyen denizli sonuç verir. Allah'ın kendi koyduğu işleyişi istisnâ olarak değiştirme kudreti ve onun gerçekleşmesi söz konusu işleyişi inkâr anlamına gelmez. Önemli olan dinî hükümlüyle hâriklâde olaylara indirgememekte onun mâna ve mesajını göz ardı etmemektir. Nitekim aşağıda görüleceği gibi hissi müczenin dinde çok önemli bir yer işgal etmediğini düşünen diğer yakın dönem kâlamcıları bunun yanında mücizelerin inkâr ya da te'vilini de uygun görmemişlerdir. Meselâ Abdüllatif Harputî'ye göre,

"Tabîler (tabiatçılar) kâinatı bütün hâdisâtı ille ve esbâb-ı maddiyyeye inşad etmek itiyâdında bulunduklarından mütezellerin birçoğlarının vukuunu inkâr ile vukuunu itiraf ettikleri bazı mütezellerin dahi sebeb-ı mad-dîleri olduğunu, ve mezkûr sebeb-ı maddîleri peygamberlere mâlûm ol-duğundan esbâb-ı mezkûre ile mütezelleri istihsal etmişlerse de, fenn-ı tabi-atıta henüz keşfolunmadığı dhette bizce de meçhul olduğu gibi, cemaatle-rine dahi esbâb-ı mezkûre meçhul bulunduğunu ve zâhir ve hale nazara ile mücize zannettikleri, hakikatte mücize olmadığını za'm ve iddialarına ve ihtimâl-i mezkûra mebnî mütezellerin sıdk-ı enbiyâyâ delâletleri kat'î olmaz, derler ve avâm-ı nâsin zihinlerini galata düşürmek kasdıyla bazı mütezeller bazı esbâb-ı gayr-ı münâsibe zıkr ederler. ...ve bu gibi esbâb mütezelleri âl vehmîyye ile mu'cizat-ı mezkûrenin hakâik-i bâhiresini setr etmek isterler." 139

Müccinenin itikaddaki yeri konusunda Abdulh, Reşid Rıza ve İzmirli yine klasik anlayışa yakın bir çizgi takip ederler. Buna göre bir kişi peygamberliğini ilân edip bunu mücize ile delillendirse ona iman etmek vâcib olur. Mücize, peygamberin peygamberliğine karşı gelme ve inanmama durumunda meydana gelebilir ve bu durumda onu gösteren kimsenin peygamber olduğuna delili teşkil eder. Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıya mücize gösterme imkânı sağlaması ise muhaldir. Çünkü o zaman yalancıyı tasdik etmiş olur. Sihir ve benzeri şeyler daima mevcut şartlarda mümkün olan şeylerdir ve mücizelere benzemezler, onlarla kıyaslanamazlar.¹⁴⁰ Allah mücizeleri peygamberlerinin doğruluğuna delil kıldığı gibi, onlar yoluyla hem tabiatın kendi iradesine bağlı bulunduğunu, hem de insanlara

139 Harpūtī, Tenkthū'l-kelām, s. 276-277, di. 4.

140 Abduh, *Risâle*, s. 84-86.

gerçekleşmesi uzak görünen şeylere ulaşmanın muhal olmadığını öğretir. ¹⁴¹ O yüzden mücize "shihat-ı nübüvveti delâlet eden âlâmetlerden biri"dir. ¹⁴²

Şifli ise, mücizenin, delil oluş yönüyle itirazlara hedef teşkil ettiğini öne çıkıyorsa da, vuku bulduğu zamanda yaşayan insanları bağlayacağını söyler. Sonraki nesillerin rivayet yoluyla bilgi sahibi olmaları mümkün değilken görünmekte birlikte, bu sefer rivayetlerin kesinlik ifade edip etmedikleri sorusuna karşımıza çıkar. ¹⁴³ Ona göre

"Eğer hârikulâde şeyler göstermek peygamberlik delili ise, o takdirde yapıyı şeyin benzeri kendi döneminde meydana getirilemeyen her kişiyi peygamber kabul etmek gerekir". ¹⁴⁴

Halbuki nübüvvet için ilk önce mücizeye baş vurulmaması gerektiği gibi, hissî mücizelerle nübüvvetin gayesi arasında da doğrudan bir bağlantı yoktur. Nasıl ki birinin mühendis olduğunu ispat etmek için yirmi gün hiçbir şey yemeden aç kılması iddiasına bir katkıda bulunmayacaksa, mesleği dünya ve âhiret saadeti konusunda rehberlik olan bir peygamberin elinde-ki sopayı ejderha yapması, hayret verici de olsa peygamberliği için pek bir şey ifade etmez. ¹⁴⁵ Kur'an'ın sübütü kat'ı olduğu için, onda zikredilen mücizelerin kabulü vâcip olmakla birlikte bunlarla ilgili kullanılan lafızların delâletleri her zaman kat'i olmayabilir. O yüzden Eş'arî'nin ve bu dönemdeki müslümanların çoğunluğunun savunduğu, "muhal" ve "gayri mümkün"i içine alan bir mücize anlayışının tasvibi asla düşünülemez. ¹⁴⁶

Bu ihtilaflar yanında ¹⁴⁷ yakın dönem kelâm âlimleri, mücizelerde hissî/kevnî ve akli/mânevî ayırımına gidip mânevî olanlara daha fazla kıymet verme hususunda ittifak etmişlerdir. Yapılan değerlendirmeye göre biz-zat Kur'an kendisini herkese açıkladığından Kur'an'ın zâhirine uymayan

¹⁴¹ Resid Ruzâ, *el-Vahidü'l-Muhammedî*, s. 155.

¹⁴² İzmîlî kitabının girişinde yazdığı bu ifadenin devamında "Tefsîlân nübüvvet bahsinde gelecekte" demekle beraber (*Yeni İlm-i Kelâm*, I, 58), söz konusu bölümü telif edemediği bilinmektedir. Abdülâzîz Harpûti ve Hüseyin el-Cisr de mücizenin, nübüvvetin en büyük delili olduğunu göştürmektedirler (*Tenkihü'l-Kelâm*, s. 173-174; *el-Husûnâ'l-Hamidiyye*, s. 45-46).

¹⁴³ Şifli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 63-64; Şifli mütevâtîr haberi kesinlik açısından en üst mertebeye görmekle beraber, meselâ diğer din mensuplarının revâtür derecesindeki bilgilerini Kur'an'la reddeder ve aynı şeyi Kur'an'a muhalif mücizeler için de geçerli sayar.

¹⁴⁴ Şifli, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁴⁵ Şifli, *a.g.e.*, s. 64; Şifli mücizenin nübüvvet için bir delil ve şart olmadığını desteklemek üzere Gazzâlî'nin "nübüvveti aşkın yılan dönüşmesinde ya da ayın yarılmasında değil, yakınlığına ara" ve Şah Velîyullah'ın "mücizeler veya halkın taleplerini yerine getirmek nübüvveti asından değildir" şeklindeki sözlerini nakleder (*a.g.e.*, s. 77; krs. Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 54; Şah Velîyullah, *Hüccetü'l-İbâğî*, I, 85). İbn Rüşd'e göre de havâssın nübüvveti tasdik ve kabulü "semâî" mücizeler ile değil, peygamberlerin gaybıdan bildirdikleri ve bütün insanları saadeti için gerçekleştirdikleri şeylerle olur (*Tehâfütü'l-Tehâfüt*, I, 776; ayrıca bk. İbn Rüşd, *el-Kesf'an-menâhici'l-edille*, s. 112-116).

¹⁴⁶ Şifli, *a.g.e.*, s. 112.

¹⁴⁷ Baljon, mücizeler konusunda yakın dönem İslâm âlimleri arasında üç farklı eğilimin göze çarptığını tebit eder. Bütün tabiat üstü olayları inkâr etmek; vuku bulma ihtimaline beraber akide ile ilgilenen en aza indirmek; vuku gelmelerinin mümkün olduğunu ispata çalışmak (*Modern Muslim Koran Interpretation*, 63).

mücizeleri savunmaya ihtiyaç yoktur. ¹⁴⁸ Nitekim kelâmların çoğu, hissî mücizelerin imkânını ispat etmekle beraber bir mücizelerden çok mânevî mücizelere önem vermişlerdir. ¹⁴⁹ Dolayısıyla hadisçilerin mutasıl bir mücize olarak rivayet ettikleri Resûlullah'a ait kevnî (hissî) mücizelere iman edilir, ancak bunların dinin sıhhati için delil olmaz ve insanlara dini telkin ederken kullanılmaz. Çünkü Allah Hz. Muhammed'in nübüvvetini ilim ve akıl kaideleri üzerine kurmuş, peygamberliğinin delili olarak, ona hidayet, ilim, i'câz ve haber kaynağı olan Kur'an'ı vermişti. ¹⁵⁰ Hissî mücizeler Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâleti için hüccet değil, zor zamanlarda Allah'ın ona ve ashabına olan yardımlarıdır. Bunlar çoğunlukla savaş ve saldırı durumlarında vuku bulmuşlardır. Mücizelerin muhatabı genellikle muannid inkârlar ve esrarengiz olaylara boyun eğme temayülünde olanlardır. Kaldı ki bugün bile tabiatları gereği çoğu insan sâhîrlerin, medyumlarnın telkinlerine boyun eğmektedir. ¹⁵¹ Hissî mücizeler müşahedeye dayanmakla beraber, Kur'anî mücizelerin çoğu, ilim ve teknikteki gelişmeler sonucunda zamanla anlaşılmaktadır. Kâinatın aslı, yaratılışı, işleyişi ile tabii ve biyolojik hadiselerle ilgili Kur'anî tesbitler de buna dahildir. ¹⁵² Özetle Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mücize ve garpliklerle değil, ilmi ve akli burhanlarla sabit olup bunların bütün zamanlarda geçerliliği devam eder. ¹⁵³

Kur'an'ın hissî mücizelerle ilgili tavrı, bunların dinde çok önemli bir yere sahip bulunmadığına dair bir delil olarak ileri sürülmüştür. İslâm öncesi toplumlarda başlayıp alışkanlık haline gelen mücize beklenisi Hz. Peygamber'e de yansımıştır. Müşriklerin "Kendisine rabbinden bir mücize (mücizeler) indirilmeli değil miydi?" (*el-En'am* 6/37; Yunus 10/20; *er-Ra'd* 13/7, 27; *el-Ankebût* 29/50), "Rabbinden bize bir mücize getirmeli değil miydi?" (*Tâhâ* 20/153) gibi istekleri hem genel ifadelerle, hem de Peygamber'den

¹⁴⁸ *Tefsîrü'l-menâr*, III, 293; Abdurrahman, Hz. Peygamber'le birlikte mücizeler devrinin sona erdiğini, İslâm dinıyla insanlığın tufiyeti bitirip ruşî çağına eriştiğini de savunur (bk. *a.e.*, I, 314-315). Feridü Vecdî de "Rashîhü'l-Tikâd" başlığı altında insanlığın tufiyet derecesinde olduğu bir dönem bulunmadığını, ancak aktın kuvvet kazanıp insanlığın olgunluğa eriştiği bu zamanda mücize ve fevkalâde şeyler gösterme gereğinin kalmadığını, şüphelerin artık ilminden geldiğini belirtir. Kaldı ki spiritizma ehlî (ruhcular) bugün böyle tabiat dışı şeyler yapmaktadırlar ki, bilime-yeniler hemen bunları mücizelerine hükmedebilir (*el-Medeniyye ve'l-İslâm*, s. 90). Abdülâzîz Harpûti de önceki peygamberlere hissî, son peygambere ise hissilerin yanında akli mücizelerin verilmemesini aynı şekilde insanlığın aklın tekâmülü ile açıklar (*Tenkihü'l-Kelâm*, s. 298-299, dn. 6).

¹⁴⁹ İzmîlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 17.

¹⁵⁰ Resid Ruzâ, *el-Vahidü'l-Muhammedî*, s. 35-36.

¹⁵¹ Resid Ruzâ, *a.g.e.*, s. 36-37; krs. İzmîlî, *el-Ceâbû's-sefîd*, s. 37.

¹⁵² Resid Ruzâ, *a.g.e.*, s. 242. Ruzâ'ya göre Kur'an'da geçen Hz. Mûsâ ile Hz. İsa'nın mücizeleri arasında bir ayırım söz konusudur. Birincisi mahzûz Allah'ın kudretleriyle vuku bulduğu için onun her hangi bir sebep ve izahı yoktur, diğercinin ise ruhi kuvvetlerle ilgili bazı isradat ve faaliyetlerle bağlantısı söz konusudur. Birincisine tekvînî, diğercine kesbiyye benzer nuhanî ismi verilir (*a.g.e.*, s. 145-148).

¹⁵³ Resid Ruzâ, *el-Vahidü'l-Muhammedî*, s. 38. Ruzâ yahudî ve hristiyanlar bu asırda kendi dinlerindeki mücizelere o derece cephe almışlardır ki, gayet akli olan Kur'an'da, Mûsâ ve İsa'nın bazı mücizeleri verilmemiş, Batılılar Kur'an'a daha çok yönelip daha fazla hüda edeceklerdi, iddiasında bulunur (*a.g.e.*, s. 30).

neleri istediklerinin detaylı bir listesi halinde (el-İsrâ 17/90-93) Kur'an'a da yansımış, ancak bu taleplerin hemen akabinde Hz. Peygamber'e "De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri yanımdır demiyorum! Gaybı da bilmem, size ben bir meclîm de demiyorum. Ben, sadece bana vahiyolunan Kur'an'a uyarım..." (el-En'am, 6/50), "De ki: Ben Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güçte değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fe-nâlık dokunmazdı, ben sadece inanan topluluk için bir uyarıcı ve müde-levîciyim" (el-A'râf, 7/188), "...sen ancak bir uyarıcısın..." (er-Râ'd 13/7), "...mucizeler ancak Allah nezdindedir, ben ise sadece apaçık bir uyarıcım" (el-Ankebût 29/50), "...elçi bir insandan başka bir şey miyim?" (el-İsrâ 17/93), "...De ki: Şüphesiz Allah müctze indirir kâdîrdir, fakat onları çoğu bilmez" (el-En'am 6/37) şeklinde cevap vermesi emredilmiştir.¹⁵⁴

Yakın dönem kelâmcıları arasında nübüvvette ilgilî yaklaşım farkı, en bâzîr bir şekilde mücizenin imkânı konusunda kendini göstermiştir. Batı'nın bilimsel ve akılcı dünya görüşünden etkilenme dozu, tabiat kanunları'nın değişmesinin imkânsızlığı görüşünde olan, o yüzden mücize olayını ve nübüvveti akileştirmek isteyen Şibî Nu'mânî ve Seyyid Ahmed Han'da iyice belirgindir. Tabiat kanunlarının değişmezliğine ampirist Hume (1711-1776) dahil olmak üzere XVIII. yüzyılda bile ısrar edilmesine rağmen Hindistan kelâmcılarının pozitivistlerin katı determinizmini devam ettirmeleri, eksik ve tek yönlü bilgilенmeden kaynaklanmış olmalıdır. Bununla beraber klasik kitaplarda nübüvvetin ispatı için fevkalâde hadiselerin zuhuru en planda iken, söz konusu kelâmcılar irtifakla hissi mücizelerin dinde ilk basıvuru kaynağı sayılmaması gerektiği, İslâm'ın çok daha güçlü ve sürek- lîlik arzeden delillerinin bulunduğuna, başta ilâhî kitap Kur'an, onun getirdiği dünya görüşü ve hayat felsefesi olmak üzere temel gerçeklerin öne çıkarıl- masının lüzumunu üzerinde durmuşlardır. Kur'an'ın hissi mücizelere bakış açı- sına da uygun görünen bu anlayış daha önce münferit kelâmcılar tarafın- dan dile getirilirken bu dönemde yaygınlık kazanmıştır.

3. Modern Bilim ve Felsefe Karşısında Vahiy

XIX. yüzyılda, modern bilim her konuda en geçerli ölçü kabul edildiği ve kendine has bir ortamda doğan bu bilimin kalıplarına uymayan her düşünce ve kültür geleneği küçümsenip hor görüldüğü için, yakın dönemin yenilikçi kelimâ âlimleri bir din ve aynı zamanda hayat tarzı olan İslâm'ın ilme ve akla bakış açısını, onlara verdiği değeri öne çıkarma ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu âlimler ayrıca Batı'nın teknoloji üreten ve onları güçlü kılan bilimiye karşılık müslümanların ilme sahip çıkmadığı iddiasına muhatap kaldıklarında, İslâm'ın ilme karşı olumlu yaklaşımını göstermeye, ilmi

154 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 74-76.

her zaman yüceltip teşvik ettiği ispatlamaya da çalışmışlardır. Bu amıllere göre İslâm temelde hiçbir zaman ilme muhalif olmamış, bilakis dinler arasında ona en fazla kıymeti vermiştir. Sadece nazariyede değil pratikte de bu böyle olmuştur. Nitekim müslüman olan kavimlerin önceki ve sonraki durumları karşılaştırdığında İslâm'ın her gittiği yere ilmi götürdüğü anlaşılır.¹⁵⁵ Putlara ve şirk eğilimi taşıyan her şeye cephe alan İslâm dini sayesinde insanlar vehim, hurafe ve yanlış inançlardan kurtularak akla sarılmış, böylece itibarları yükselmiştir. İnsanlar artık maddi şeyler önünde eğilmedikleri gibi Allah ile aralarına konan aracıları da reddetmişlerdir.¹⁵⁶ İslâm, mâsumun (nebi) dışında herhangi birini taklit etme alışkanlığını ortadan kaldırarak düşünme ve muhakemeyi her zaman teşvik etmiş,¹⁵⁷ ayrıca ilmi ve felsefî görüşlere zemin hazırlamıştır.¹⁵⁸

Yakın dönem âlimleri pozitivist-materyalist dünya görüşleri ve çeşitli felsefî itirazlar karşısında vahyin imkânı konusunu ağırlıklı bir şekilde ele alma ihtiyacını duymuşlardır. Burada işlenen ana tema, gaybî bir muhtevaya sahip olan vahiy bilgisinde ve onun Allah tarafından seçilen bazı insanlara aktarılmasında aklın bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. Bu düşünmenin önde gelen isimlerinden Muhammed Abdül, duyular dışında bilgi kabul etmeyen ya da mütereddit davranan kişileri cehaletle niteleyip bunların vahiyyle gelen bilgilere karşı olumsuz tutumlarını sorumluluktan kaçmak istemelerine bağlar. Birtakım nefsânî zevklerden mahrum bırakıldığı için dinî emirler onlarda bir nevi tedirginlik yaratmaktadır. Normal insanlar arasından bile anlayış ve derece farkı bulunduğunu ve bazılarının daha kabiliyetli olduğunu herkes kabul ettiğine göre, Allah'ın seçip her bakımdan üstün özelliklerle donatmış kullarına rabbânî vahiyini vermesini mümkün görme-mek aklı selime uygundur. Peygamberler doğuştan temiz bir fıtrata sahip insanlardır. Bunların yaratılışından gelen kabiliyetle, ruh dünyaları o şekilde gelişir ki başkasının öğrenmek ve okumakla elde edemediği hakikatleri görülebilir ve alabilir duruma gelirler. Neticede kendilerine Allah tarafından vahiy adı verilen ilâhî bilgiyi alıp insanlara bildirme görevi verilir.¹⁹

Nüfûsvefin imkânı ve aklın ispatı konusunda yakın dönem âlimlerinin yukarıda verilen görüşleri doğrultusunda bir peygamberin peygamberliği kesinleştiğinden sonra onun getirdiği her şeyin kabul edilmesi, hattâ bazı şeylerin gerçek mânâsına nüfûz edilemeye de ona inanılması gerekir. Peygamberlerin getirdiği öğretilerde aklın anlamadığı şeyler göze çarparsa o zaman

155 Sibli. *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 201-202.

156 Abduh, *Risale*, s. 154-156.

157 Ferid Vecdi. *el-slam dinün 'ammün halid*, s. 35-42; Izmirli, *el-Cevabü's-sedid*, s. 68.

157 Ferid Vecdî, *a.g.e.*, s. 54-60; Ferid Vecdî, İslâm'ın evrensel ve kalıcı bir din oluşunu ilmiye olarak münasebetine bağlayarak ondaki şu temel ilkelere tesbit eder: 1. Akıl ve ilmi sözlü sahibi kulması, 2. İlim talebinin öne çıkması, 3. Dinî alimlere konusunda hiçbir nesil ve zümreye imtiyaz tanınmaması, bütün zaman ve mekânlarda araştırma ve tecrüde kapısının açılması, 4. Dinde "Kül n kâl" devrini kapatması (*a.g.e.*, s. 130-131).

Süleyman Demirel'in yazdığı kitabın başlığı "Kül n kâl"dir.

159 Abduh, a.g.e., s. 108-114.

Ya yoruma tâbi tutulur ya da gerçek anlamı Allah'a bırakılarak teslim olunur.¹⁶⁰ İzmirli bunun gerekçesini şöyle formüle eder: Şer'i bilgide aklın bilemeyeceği, ispat edemeyeceği şeyler olabilir, ama reddedeceği şeyler olmaz.¹⁶¹ Bu dönem kelâmcıların vahyin doğruluğunu göstermek ve kabullünü sağlamak için en çok başvurdukları yöntem, İslâm vahyinin en geçerli kriter kabul edilen akfî bilgiler ve bilimsel verilerle mukayesesidir. Bu konuda diğer din ve medeniyetlerle İslâm dini karşılaştırılarak İslâm'ın ne kadar akılcı ve yenilikçi olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Nitekim İzmirli İsmail Hakkî'ya göre İslâm dini, taktikten ve benzeri bütün bağlardan kurtardığı akla bağımsızlığını kazandırmış, ayrıca dünya saadet ve refahının elde edilmesi yolunda onu serbest bırakmıştır.¹⁶² İslâm'dan önce ise, dini anlama ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıkmış, hatta din akla düşman gibi gösterilmiş, böylece yanlış fikirlerle düğümlenmiş ve her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığı ortaya çıkmıştır. Halbuki Kur'an, haber verdiği ya da emrettiği hususları -delillerini de vererek- etraflıca izah eder. Hatta muhalif görüşleri de zikreder ve bunların eleştirisini yapar. Bu sebeple akla hitap edip düşünmeyi öne çıkarır. Kâinatı incelemeye ve onda değişmeyen bir kanunun (sünnet) bulunduğunu keşfetmeye davet eder.¹⁶³ Akla önemli rol veren ve dinin yanında olmasını temin eden Kur'an'da haberiî sıfatlar ve müteşâbih âyetlerin varlığı, yalnızca insanların düşünme alanını genişletmek içindir. Doğru düşünme ve araştırmanın Allah'ınancasına götürüldüğü bilindiğinden, kâinatı ve canlı varlıkların araştırma çağrısı İslâm dininde hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir.¹⁶⁴ Allah'ın kitabı ile O'nun yaratıklarını inceleyen ilimler arasında bir çelişki düştürülemez.¹⁶⁵

Bununla birlikte vahyi dışlayan tek başına akılcılığın insana bir fayda vermeyeceği de vurgulanmıştır. Batı'daki sosyal çöküntü de, aşırı maddecilik ve dini dışlama yanlışlığından kaynaklanmaktadır, o yüzden sadece ilimde ilerleme yeterli olmayıp, ilimle dini cemetmek gerekir.¹⁶⁶ Çünkü, akıl tecrübe dünyasında ancak görünen olayları bilir. Bir şeyin kühüne ulaşmak çoğu zaman akıl için zor ya da imkânsızdır. Görünmeyen mevcutlar

160 Abdüh, *Risâle*, s. 128-129; klasik ifadeyle akıl ile naklin teâruz etmesi halinde (Resîd Ruzâ'nun belirtmesi ile kat'î) akıl, naklin zahirine tercih edilir. Nakli ya Allah'a havale edilir, ya da te'vil edilir (Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 52). Abdüh vahyin akli tarafından yorumlanmasını kabul ederken hiçbir zaman akli vahyin üstüne çıkmamıştır. Onun bu konuda Mu'tezile'den farkı, akla önem vermediği mezhebe mal olmuş görüşleri desteklemek maksadıyla yapmadır (Kırs. Badawi, *The Reformers*, s. 50; Şehâte, *Menhacü'l-İlm*, s. 84).

161 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 52.

162 a.g.e., I, 14-15.

163 Abdüh, *Risâle*, s. 5-7; İslâm akli sınırlamayp, onun kitabı Kur'an'ın üçte bir, hatta yansı düşünme ve mukayeseye teşvik âyetleriyle doludur (Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 47).

Ancak Abdüh'a göre bu demek değildir ki akıl hiçbir şeyi itaat etmeyecektir. Akıl Allah'ın hüküm önünde eğilecek, buna karşılık kendisine verilen saha içerisinde faaliyet göstercektir (a.e., s. 159).

164 Abdüh, *Risâle*, s. 7-8.

165 İzmirli, a.g.e., I, 14.

166 Resîd Ruzâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 156-157.

konusunda ise aklın kapasitesi çok sınırlı bulunduğundan akla tereddütü gelen şey vahiy sayesinde sağlanabilir. Ayrıca insanlarda aklın kapasitesi farklılık gösterdiği ve herkes aynı meseleyi aynı derecede idrak edemediği için, daha güçlü bir yol gösterici olan vahye ittibâ zorunlu hale gelmektedir.¹⁶⁷

Ancak yakın dönem kelâmcıları arasında akla ve modern bilime aşırı derecede güven duyan, âdeta onu ve bilimsel sonuçları her şeyin üstünde tutanlar da vardır ki, bunların başında Seyyid Ahmed Han gelir. Ona göre bir dinin doğru olup olmamasını ölçüştü, temel ilke olan "tabiat"ın realitesine ve kanunlarına uyup uymamasıdır. Onun burada kastettiğini modern bilimin kanun olarak takdim edilen sonuçlarıdır.¹⁶⁸ Seyyid Ahmed'in 1869-70 yılındaki İngiltere ikametinden sonra bu görüşlere sahip olduğu kaydedilmektedir. Çünkü bundan sonra yazdığı eserlerinde artık tabiat üstü müdahaleyi dışlamış, bütün varlıkların evrensel, tek ve değişmez olan, insan aklının kavrayabileceği tabiat kanunları sistemine göre yönetildiğini savunmuştur.¹⁶⁹ 1870 yılında yazdığı bir mektupta da, müstümanların taktikten vazgeçip modern bilimin meydan okuyuşuna göre vaziyet almaları gerektiğini, bunu yapmadıkları takdirde yok olacaklarını kaydetmiştir.¹⁷⁰ Öyle anlaşıyor ki Seyyid, bilimsel akılcılığın sadece olumlu sonuçlarını göz önüne almış, Batı'da duyduğu şüphe duyma ve ondan uzaklaşmayı ise farke dememiştir.¹⁷¹

Bu dönemin kelâmcıları vahyin imkân ve lüzumunu savunmakta birlikte zamanlarının modern bilim ve teknoloji de göz önüne alınmışlar, kendilerine ulaştıkları Kur'an vahyini yorumlamaya, önceki müfessir ya da kelâmcılarda rastlanmayan yeni izahlar yapmaya çalışmışlardır. Bu sebeple klasik bir mesele olan te'vil konusu gündeme gelmiştir. Şibî Nu'mânî, Kur'an'daki zâhirî ifadenin altında başka mânâların olabileceğini ifade ederek, bunun tatbikiyle birtakım itirazların ortadan kalkacağını savunur. Ancak her dilde mecazi ifadeler bulunduğundan, meselâ "el aklı" tabiri cömertlik olarak açıklandığında herhangi bir anlam değişikliği (te'vil)

167 İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-50; aklın tek başına yeterliliğini en sık vurgulayanlardan biri İbrazî'dir. Bu düşüncesi bir manzumesinde şöyle ifade eder: "Bizim aklımız 'ebed-i kavrayamaz / O, türlü mucadelerle 'bir'i bin yepar / O topaldır, sükmü sever / İki görmez, dâşa gönül bağlar" (*Cûlûs-ı Râz*, s. 15). "...Bir müddet Aristo'ya dost ol, onu tanı, bir müddet Bacon'ın sazına uy / Lâkin onların makâmında durup kalma, geç / Bu konakta gâib olma; leri yur / Azı çoğu bilen; ma'den ve denizin içini tanıyan akla ulaş" (a.e., s. 17).

168 Sayyid Ahmed Khan, *Life of Muhammed* (Preface), s. ix-x.

169 Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 183-184.

170 *Mektubat*'tan naklen Hussain, *Syed Ahmad Khan*, s. 79-80.

171 May, *The Evolution*, s. 87; nübu'vet melektesi ve hârikâdenin reddi gibi akılcı eğilimlerini yukarıda gördüğümüz Şibî'nin ise akıl ve nakli, yahut din ve bilim münasebeti ile ilgili avrı, sonradan değişiklik göstermiştir. Şibî önceden de dinî inançların tam bir bilimsel keskinliği anlamış, ancak Batı bilimine hayranlığını da gizlememiştir. Fakat zamanla dinî meselelerin bilimsel anlayışa endeksenemeyeceği görüşüne daha fazla kani olmuştur. Kişinin ilimle, ancak inanmaya gerekli şartları hazırlayabileceği, zira dinî motiflerin tecrübi değil tasdik olduğu anlayışına varmıştır (Kırs. Murad, *Intellectual Modernism*, s. 56).

yapılmış olmaz. Çünkü dil açısından bunda herhangi bir engel şöyle dur-
sun zorunluluk bulunmadığı gibi, zâhîrî mânânın kabulü başka kelâmî prob-
lemelere yol açacaktır. Nitekim tarihte bazı mezheplerde bu durum vuku bul-
muş, meselâ Hanbelîler Allah'ın cihet sahibi olmasını, Eş'arîler de bir hadisin
lafından dolayı ölümlün kıyamet gününde koç şeklinde dirilmesini muhal
görmüşlerdir.¹⁷² Bilhassa bazı rivayetlerde gayri tabîf ve tasvirî hadisele-
rin ifade edilmesinden cesaret alan kişilerin, "Falan adam deniz suyunu süte
çevirdi", "Falan meczup uctu" ve "Falan vefî şu kadar kişiyi diriltti" gibi
sözlerine, bugün müstümanlar arasında hemen inanılmaktadır. Eş'arîler de
teorik olarak bunları muhal görmediğinden, halk arasında böyle şeyler ko-
layca yayılmaktadır. Görülen o ki şîbî teorik alt yapıdan çok halk arasında
hurafelelerin yaygınlaşp, İslâm'ın unutulması ve yalnızca gayr-ı tabîf olaylarla
uğraşan bir din olarak algılanmasından endişe etmektedir.

O sebeple asıl dikkate alınması gereken husus şîbî'ye göre şudur: Kur'an
Allah kelâmı olmakla birlikte, Arap dilinde nâzil olduğu için Arapça'da bu-
lunan bütün hususiyet ve kaideler, yani mecaz, istiare ve teşbihlerin her
çeşidi onda vardır. Dolayısıyla çoğu sefer zâhîrî mânâ terkedilmediğinden
te'vil olarak isimlendirilen birçok izah ve açıklama aslında te'vil değildir.
Bir kelimenin aslı mânâsından başka bazan on veya yirmeye kadar varan
anlamı bulunabilmekte ve dilde hepsi de kullanılmaktadır. Eğer kelimeler
tek mânâya indirilirse lugat kitaplarının hacminin yarıya hatta dörtte bir
düşeceği düşünülrse birden fazla mânânın zâhîrî mânâ sayılabileceği he-
men kabul edilir.¹⁷³

Buna göre te'vil konusunda takip ve teşvik edilen yol, Kur'an ve bilim
arasında münasebet kurmaktır. Şeyhülislam Mûsâ Kâzım,

"...ne gariptir ki bizler o kitab-ı mübînün bu gibi âyâtı beyyînâtını fûnûn-ı
hâzıraya tevfiğe ve bu sûretle erbâb-ı fenden olan ve zihniyetleri birtakım
teşvîşât ile mâlî bulunan evlâd-ı vatanımızı, şeriat-ı garrâ-ı Ahmediyye
ahkâmını seve seve kabule sevk ve teşvike sarf-ı himmet etmiyoruz"¹⁷⁴

diye şikâyetle bulunur.

¹⁷² Şîbî'ye göre Gazzâlî birçok âyet kendisi te'vil ederken örneğin haştın cismanîliğini te'vil edenleri
tektir etmiştir. *İhya* ve diğer kelâmî eserlerde mizan, sırat gibi kavramları zâhîrî anlamda alma-
yı uygun görürken *Cevahir* ve *Maḍnūn* gibi eserlerinde pekâlâ aynı şeyleri te'vil etmiştir. Do-
layısıyla kelâm âlimlerinin kendi prensiplerine ne kadar sadık kaldıklarını araştırmaları gere-
kir. Şîbî, en büyük kaynağı olan Gazzâlî'nin te'ville ilgili bu tutumunu muhataba göre cifte
metot kullanmasıyla izah eder (bk. *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 163-165, 168-169; krs. Gazzâlî, *el-
Maḍnūn bîn 'alâ gayrî ehlîh*, s. 156-158). Onun içine sındırmadığı husus, büyük tûrnet duy-
duğu Gazzâlî'nin Allah'a cihet nisbet eden Hanbelîlere gösterdiği misamâhâyî filozoflara haştın
ruhanîliği konusunda göstermemesidir. Şîbî, "Neden ve niçin onları tektir ediyor?" diye hayre-
tini belirtir.

¹⁷³ Şîbî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 166-168; Şîbî "Kıyamet gününde bazılarının namazı kör, cılız,
topal olarak gelecek" şeklindeki rivayetlerin aslında namazın eksik kalmasını gerektirdiğini ifa-
de ettiği halde, kelâmlar tarafından batınıya tehlikesi sebebiyle bu mânâda izah edilmeyeceği-
ni belirtir (*İslâm'ın Fikir Kuvveti*, s. 137).

¹⁷⁴ Şeyhülislam Mûsâ Kâzım, *Kulliyat*, s. 34.

Ancak şurası bir gerçektir ki onlar te'vil yaparken bazı konularda döne-
min pozitivist ilim anlayışının etkisinden fazlaca kalmışlar, Kur'an'daki çoğu
şeyi duyular dünyasının kalıplarına indirmeye çalışmışlardır. Abduh, me-
leklerin, bilemeyeceğimiz ruhanî varlıklar olduğunu tasvir etmekle beraber,
eğer bazılarını ikna edecekse tabiat kuvvetleri ile yorumlanabileceği, çün-
kü gerek melekler, gerekse tabiat kuvvetleri görünmez olduğundan, bunun
sonuçta pek bir şey değiştirmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre eğer bir in-
san kalben bu yorumla tatmin oluyorsa bu dinen bir mahzur teşkil etmez.¹⁷⁵
Şîbî de "çağdaş felsefe ve bilim nazarında" diye başlayarak, melekleri rûya
tûrî varlıklar olarak nitelediği gibi onları insandaki gizli güçler olarak da
te'vil eder.¹⁷⁶

Teḥsîrû'l-menâr'da da Abduh'a atfen, cinlerin muhtemelen mikropların
bir cinsi olabileceği,¹⁷⁷ insanların sadece Hz. Âdem'den değil irkları sebe-
biyle çeşitli insan orijinlerinden gelebileceği,¹⁷⁸ Hz. Meryem'in İsâ'ya ba-
sız hamile kalmasından gelen ilâhî habere kuvvetli imanını tabii psikolojisi
ile izah edilebileceği¹⁷⁹ ve benzeri görüşlere de yer verilmiştir. Abduh'a göre
Kur'an'a ve içindeki ameli şeriatı inanan, fakat bazı gaybî haberleri anla-
makta güçlük çeken felsefî kafalı kişiler, bunları kendi ilmi kapasitelerini
tatmin etmek üzere te'vil edebilir ve bundan dolayı imanına bir zarar gel-
mez.¹⁸⁰ Abduh'un bu görüşündeki çıkış noktası, müslümanların ilmen sa-
bit olmuş konularda erbâb-ı ilimle delili olmayan bir şeyi savunmaya girişme-
lerini doğrulamak için ilimde delili olmayan bir şeyi savunmaya girişme-
meleri gerektiğidir. Ona göre Kur'an'ın ilimle gelişmekten münezzehe oldu-
ğu gözler önündedir.¹⁸¹

Seyyid Ahmed Han ise, yakın dönem mensupları arasında, vahyî bilgi-
yi akliştirmek için yine en aşırı te'villeri yapan kişidir. Cinleri "bedevî in-
sanlar" olarak anlayabilen Seyyid'e göre Kur'an'da zikredilen Âdem bir şahsı
değil, bütün insanlık için bir sembolü temsil eder. Hz. Âdem'in cennetteki

¹⁷⁵ bk. *Teḥsîrû'l-menâr*, I, 266 vd.; Reşid Rızâ, Abduh'un da bu çözüme pozitivist kafaları etkile-
mek için vardığını bildirir. Seyyid Ahmed Han da, melek tabirinin eski Araplar'da tabiat kuv-
veti olarak anlaşıldığını daha kesin bir dille ifade eder (*Makâlat*'tan naklen S. İkbal, *Islamic
Rationalism*, s. 177).

¹⁷⁶ Seuañh, 'ten naklen Murad, *Intellectual Modernism*, s. 49-50 ve 53.

¹⁷⁷ Reşid Rızâ, *Teḥsîrû'l-menâr*, III, 96 ve VII, 319; Seyyid Ahmed'e göre ise Kur'an'daki cin kav-
ramı medenî olmayan, bedevî insanları yorine kullanılmıştır. İslâm'dan önceki Araplar arasın-
da bu kullanımı bulduğumuzu belirtmek, Kur'an'da da cin kelimesinin "İns" ile beraber gelme-
si öncekinin bedevî doğasının ise medenî insan yerine kullanıldığını gösterir (Ballion, *The Re-
forms*, s. 89-90). Yine Kur'an'da zikredilen Hârût ve Mârût da melek değil iki müttaki insandır
(Dar, *Religious Thought*, s. 237).

¹⁷⁸ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IV, 325-326.

¹⁷⁹ a.e., III, 309.

¹⁸⁰ Abduh, *Risâle*, s. 202.

¹⁸¹ bk. Reşid Rızâ, *Teḥsîrû'l-menâr*, III, 96; ancak burada Abduh'un farkı, bu yorumu bir ihtimal
olarak düşünmesi, kendinden sonraki bazı tefsircilerin yaptığı gibi "Kur'an'ın kastettiği budur"
şeklinde kesin bir dil kullanmamasıdır. Abduh'un amacı İslâm'ın bilimsel araştırmalara tole-
ransız olduğunu ve bilimin iddialarına çürütüleceğini göstermektir (krs. Jansen *The Inter-
pretation*, s. 34).

ilk ikâmeti, insanın şuur-öncesi ilk döneminin tasviridir. Melekler tabiat kuvvetleri ve onların insana secde etmesi, insanın tabiat güçlerine hâkimiyet kuracağını işaretler. Şeytan insanın kendi içinde ve kötü huylar mânâsında olup, Âdem'in şeytana uyması bedenî özelliklerini keşfetmesi demektir.¹⁸² Seyyid'e göre Kur'an'ın ifadesinden, Hz. Mûsâ'nın Kızıldeniz'i yarınması değil denizin üzerinden tabii olarak geçmesi, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması değil ağza alınarak sahile taşınması anlaşılır.¹⁸³ "Bana dua ediniz size icâbet edeyim" (Câfir, 40/60) meâlindeki âyet çerçevesinde kabul edilmediği gerçeğinden hareketle alışılmamış pozitif bir yorumda bulunur. Ona göre dua herhangi bir ilâhî müdahaleyi getirmez, ancak dua sırasındaki konsantrasyon sebebiyle kişi zihnen o mesele ile daha yoğun bir şekilde ilgilendiği için, daha fazla güç ve sabır kazanmış olur, dolayısıyla başarma imkânı artar. Bu konu Seyyid Ahmed'in en aşın görüşü olarak telakki edilmiştir.¹⁸⁴

Buna karşılık Kur'an'ın aşın bilimsel bir yaklaşımla te'vil edilmesini doğru bulmayan yenilikçi kelimolar da olmuştur. İzmirlî'ye göre Kur'an'daki tabiat, astronomi ve daha genel tabiriyle fen konularında yer alan âyetler, yalnızca ibret almak ve Allah'ı hatırlatmak için olup delil ve vesile türündendir. O yüzden Kur'an bir fen kitabı değildir. Çünkü fen ilimleri tecrübeye dayalıdır ve sürekli değişime mâruzdur. Kur'an ise ezeli ve ebedî bir hakikat olduğu için değişmez. Hiçbir zaman değişmeyen âyetleri her an değişebilir olan nazariye ve faraziyeyle uzlaştırmaya çalışmak, yani Kur'an'da yer almakla birlikte "maksûd-ı bizzât" olmayan mânâları öyleymiş gibi takdim etmek onun ruhuna aykındır.¹⁸⁵ Faraziyelerin kesin ilim olmadığı ve değişmeye mahkûm bulunduğu üzerinde ısrar edenlerden biri de Filibeli Ahmed Hilmi'dir. Çünkü faraziye, ona göre zandan ibaret olup, ayrıca çalışma ve araştırmaya muhtaçtır.¹⁸⁶

"Beşeriyetin yedi-sekiz bin senelik tarihi oldukça mazbut ve mâlûm. Muharrir bize, lâ-yetgayyer kalmış, kıymetini asla kaybetmemiş bir tanecek 'fennen doğru ve müsbet' bir şeyi gösterebilir mi? 'Fennen doğru ve müsbet ad ve zannolunan şeylerin, asla doğru ve müsbet olmadığı her gün müşahade ettiğimiz yegâne hakikattir."¹⁸⁷

İnsanlık tarihi içinde değişmeyen ve kıymetinden hiçbir şey kaybetmeyen ispatlanmış bir tek bilimsel gerçek dahi mevcut olmadığına göre, ilmi dogmatizme, peşin kabule ve vahyi hep pozitif bilim ölçüsüyle anlamaya gerek yoktur.

182 Dar, *Religious Thought*, s. 133 vd.; McDonough, *The Authority of the Past*, s. 9.
183 *Tefsir ve Usul*'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 89.
184 *Tefsir* den naklen Baljon, a.g.e., s. 102-103.
185 İzmirlî, *Yeni İlim-i Kelâm*, I, 15-16.
186 Filibeli, *Maddiyân Meslek-i Dalâlet*, s. 88.
187 a.e., s. 138.

Yakın dönem kelâm âlimleri materyalist/pozitivist düşüncenin yayılıp toplumlara sardığı bir yüzyılın sonunda en fazla vahyin imkânı konusunu ele almak mecburiyetinde kalmışlardır. Bunun için ilâhî rehberliğe olan ihtiyaç yanında Allah'ın gönderdiği bilginin tabii realite ve sosyal gerçeklere aykırı olmadığı, bilime ve akla ters düşmediği tezini ısrarla savunmuşlardır. Bu noktada ulûhiyet bahsinde benimsedikleri Selef tavrını burada değiştirip vahyin anlaşılmasında akılcı ve günün bilimini göz önünde tutan bir tavrı sergilemişlerdir. Bu kadani dönemin şartları içinde mâzur görülebile de Seyyid Ahmed ve Şibî'nin "maddenin sakımı", "tabii hadiselerin değişmezliği" gibi, kendi dönemlerinde kabul gören bilimsel hükümleri nihai hakikatler şeklinde ele almalarının haklı hiç bir tarafı yoktur. Nitekim bu yaklaşımları onları yanlış te'villere ya da mucize gibi gaybî konular hakkında çok kesin tavirlere yöneltmiştir.

Bunun sebebi vahyin doğruluğunu ispat ya da te'vil ederken, karşılaştırdıkları veya esas aldıkları ilmin niteliğini araştırmada veya ilmi nazariyelerdeki yanlışlık ve hata durumunu incelemede çok dikkatli ve titiz davranmamalarıdır. Unutulmaması gerekir ki, herhangi bir bilimsel sistemin doğuşuna dışardan etki eden ya da ilim adamının kendisinden gelen faktörler mevcuttur. Dolayısıyla bir ilmi sistemin, içinden çıktığı kültürden ve ahlâkî felsefeden bağımsız kalabilmesi, ya da ondan katkı almaması imkânsızdır. O yüzden İslâm, ilmin kendisini teşvik ederken belli şartlara tâbi olan ve bırakım felsefi temellere dayanan bir bilimin veri ve nazariyeleri ile pekâlâ uyumlayabilir.

Bu bağlamda karşılaşılan bilimin tezleri de geleneğe sonradan giren yanlış inançlar gibi dönemin âlimleri tarafından sorgulanması gerekirdi. Fakat şu da var ki bilimsel konularda ileri derecede ihtisas gerektiren bu tarz bir çalışmanın, bu âlimler için o dönemin şartlarında zor, hatta imkânsız olacağı tesbiti insaflı bir yaklaşım sayılmalıdır. Ayrıca bilime büyük değer verdiği, insanların her çıkan nazariyeye dört elle sarıldığı bir zamanda, söz konusu kelimoları dönemin şartlarının haricinde tasavvur etmek yanlış olur. Tam tersine, onların hatalarını telâfi etmek, başlatukları araştırma ve inceleme yolunu takip eden haleflerinin görevi olmalıdır.

4. Hadis Konusundaki Düşünceler

Bilimin verileri Kur'an'dan çok, bilhassa hissi mucize rivayetleri sebebiyle, hadisle çatışır görüldüğü için yakın dönem kelimoları hadisin itibarındaki yer meselesini de ele almışlar, hangi hadislerin bağlayıcı olduğu konusunda görüş beyan etmişlerdir. Hemen ifade edilmelidir ki klasik kelâmlar gibi doğru haberi bilgi kaynakları arasında sayan bu âlimler, sübutunda bir şüphe bulunmayan hadisleri kabul edip bunları hiçbir zaman dışlamamışlardır. Bu konuda bazı uç görüşler olsa da hâkim kanaat şu olmuştur: Dinen Hiz. Peygamber'in getirdiklerini tasdik etmek gerekir. Onun

getirdiklerinden maksat, Kur'an'ın açık beyanı ve şartlarını haiz mütevâtir sünnettir. İtikadî konularda haberin açık ve sarîh kısmına dayanmak, kat'î olana zannı bir şey ilâve etmemek gerekir. Yine mütevâtir dahi olsa, tenzihle aykırı ya da teşbihe götüren bir şey kabul edilemez. Bu takdirde lafzî mâna-sının kastedilmediği hükmüyle, ya gerçek anlamını Allah'a bırakmak, ya da geçerli karnelerle te'vil etmek lazımdır.¹⁸⁸

Buna göre sübûtu kat'î olmayan hadisin dinde Kur'an'a rağmen bir rol oynaması, ona muhalif bir hüküm koyması uygun görülmemiştir. Nitekim şer'î bir prensibe muhalif olan hadislerle, fıkhi konularda da amel edilemiştir.¹⁸⁹ Meselâ Şibî Nu'mânî'ye göre, Kur'an'da Allah'ın birliği ve Muhammed'in nübüvvetine inanan herkes müslüman kabul edilmiştir ve bu kaidenin hiçbir hadisle değiştirilmesi mümkün değildir. Bu sebeple Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye gibi fırka ve mezhepler İslâm dışı telakkî edilmiş ve ümmeti yetmiş üç fırkaya bölüp yalnız birini cennetlik yapan hadise uyulmamıştır. Halbuki zâhîrî anlayışa sahip bazı âlimler bu tür hadislerle büyük meriteye kazandırarak, bazan giyim ve fizikî görünümlemlerinden dolayın insanları tefkir etmişlerdir.¹⁹⁰ Hadisler konusunda daha serbest davranan Seyyid Ahmed Han'a göre zaten hadislerin Kur'an ile çelişme veya bazı âyetleri neshetme selâhiyeti yoktur. Kur'an'la şu veya bu şekilde uyuma-yan hadisler reddedilmelidir.¹⁹¹ Buhârî (ö. 256/870) veya Müslim'de (ö. 261/874) dahi bulunsa ciddi bir tenkit ve incelemeğe tâbi tutmadan herhangi bir hadis alınmamalıdır.¹⁹²

Sahih oldukları bilindiği takdirde, mütevâtir dışındaki âhâd haberler (haber-i vâhid) bağlayıcı ancak şüpheye açık görülür.¹⁹³ Buna göre haber, eğer mütevâtir değilse, kendisine ulaşmayan veya ulaşmış olsa da rivayetinin doğruluğunda herhangi bir şüpheye düşen kişi haberi kabul etmediği için kınamaz. Ancak sıhhatini bile bile onu inkâr ettiği takdirde sorumlu olur.¹⁹⁴ Mütevâtir haber iman, meşhur haber dalâlet ölçüsü kabul

edildiği halde, âhâd haber, iman ya da dalâlet konusunda değil, ancak amel ve ahlâk konularında delildir. Akaid sahasında zannî bilginin geçerliliği bulunmadığından âhâd haber delil olarak kabul edilemez.¹⁹⁵ Mu'tezile'nin prensip olarak bu tür âhâd rivayetlerle hiç bir şekilde ihticâc etmemesi gibi, bazı hadisçilerin bunları bütünüyle doğru kabul etmeleri Şibî'ye göre isabetli değildir, çünkü biri var olanı inkârı, diğeri de peşin kabule yönelmektedir. Ebû Hanîfe'nin takipçileri bu konuda daha sağlıklı bir metot izleyerek, âhâd haberlerin doğruluğunu muhtemel görmüşler, muhtevalarına göre hükmetmişlerdir.¹⁹⁶ Haber-i vâhidle fıkıhta farz yerine daha aşağı derecedeki vâcible hükmeden Ebû Hanîfe kelimada da meselâ peygamberlerin ismine muhalif herhangi bir hadisi kabul etmemiştir. Bu prensiple birçok problemin önüne geçilmekte olup, hadisçilerin bundan memnun olmaları gerekmektedir karşı çıkmaları doğru değildir. Çünkü mütevâtir ve meşhur olmayan hadislerin râviden kaynaklanan bir yanlışlığı ihtiva etmesi her zaman ihtimal dahilindedir.¹⁹⁷

Şibî görüşünü desteklemek üzere hadise yönelmesi muhtemel illetlerin daima bulunabileceği konusunda şu hususlara dikkat çekti: En başta hadislerin sıhhati için koyulan bazı ölçüler her zaman objektif olmayabilir. Buna en bâriz misal olarak, Buhârî'nin "imanın hem tasdik hem de amel-den oluştuğu görüşünde olmayanların rivayetlerini almaması gösterilebilir. Bu ölçüye göre Ebû Hanîfe dışlanmış olmaktadır. Diğer bazı muhaddisler de meselâ Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798) gelen rivayetleri kabul etmemişlerdir.¹⁹⁸ İkinci, metinler hakkında râvilerin şahsiyetine göre hüküm vermek de her zaman isabetli olmayabilir. Nitekim hadislerin sıhhati konusunda Buhârî ve Müslim dahi kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bu da râvilerin yanında metnin de çok dikkatli incelenmesi gerektiğini gösterir.¹⁹⁹ Ayrıca Şibî'ye göre, mâna üzere (bi'l-ma'râ) rivayetin bazan anlam değişikliğine sebep olduğu da gözden kaçırılmaması gerekir.²⁰⁰ Diğer taraftan O, Ebû Hüreyre'ye nispetle Restülullah ile daha yakın münasebeti bulunan Ebû Bekir'den yalnızca on yedi, Ömer'den de elli kadar hadisin rivayet edilmesini dikkat çekici bulur.²⁰¹

195 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 31; İzmîrî başka bir yerde yine "mütevâtir olmayan, meşhur veya âhâd olan haber-ilm-i kelâmda hüccet-i kat'iyye değildir" der (a.e., I, 57).

196 Şibî, *Sıratu'n-Nabi*, I, 72-73; a. mlf., *İmam Abu Hanîfa*, s. 153-154.

197 Şibî, *İmam Abu Hanîfa*, s. 154-155; Şibî, Ebû Hanîfe'nin formüle ettiği prensipler muvâcehesinde akla aykırı ve birçok kişinin duyuması içap eden konularda vârit olan haber-i vâhidlere şüphe ile bakmak gerektiğini de bildirir (a.e., s. 137-138). Yine ona göre âhâd haberlerin gerçekliği zannî olduğundan, fıkhi de olsa Kur'an'daki kesin bir hükme etki edemez. Şâfiî ve diğer bazı âlimlerin bu kurala uymamaları hayret vericidir (a.e., s. 145). İkbâl de Ebû Hanîfe'nin fıkhi hadisler konusundaki tavırını isabetli bulur (İkbâl, *The Reconstruction*, s. 137).

198 Şibî, *İmam Abu Hanîfa*, s. 112-113.

199 a.e., s. 151.

200 a.e., s. 153.

201 a.e., s. 127; bunları hadis rivayetlerinin doğruluğunu araştırma konusundaki hassasiyet için kullanan Şibî, Ebû Hanîfe'nin bu yüzden az hadis rivayet ettiğini hatırlatır.

188 Abdülh, *Risale*, s. 201.

189 İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 44.

190 Şibî, *İmam Abu Hanîfa*, s. 156.

191 *Tefsîr-i Kur'an*'dan naklen Dar, *Religious Thought*, s. 233; Tröll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 141.

Seyyid Ahmed *Tehzîbü'l-ahkâk*'ta delili olmayacak hadisler arasında, Kur'an'ın kadim olduğunu belirten, Mürcele, Kaderiyye ve Eş'ariyye'yi zikreden, meleklerin doğuşundan bahseden, İlyas ve Hızır'a çok uzun ömür nispet eden, kıyamet ve haşır için belli tarihler tahsis eden, Kur'an'ın süretlerine fazilet atfeden, halifelere ve mezhep inamlarına yer veren hadisleri dâhil eder. Hadisin Kur'an'da yer verilmeveyen konularda delil sayılıp sayılmayacağı ile ilgili tavrını ise açık değildir.

192 Seyyid Ahmed Khan, *Life of Muhammad* (Preface), s. xli.

193 Haber-i vâhid, klasik kelâm kitaplarında da konu edilmiştir. Mânturî'ye göre, ilmi ifade etmesi için tevâtür derecesine ulaşmayan sahih haberde amel edilmemesi gerektiği halde, râvilerin hal-lerine bakarak ya da icthad ederek terk edilebilir (*Kılâhu'l-Tevhîd*, s. 9). Bâkullâm'ya göre de, bu tür haberler ilmi ifade etmez, ancak râvisi adl olduğu ve kendisinden daha kuvvetli bir delil ile teâruz etmediği takdirde onunla amel edilmemesi gerekir (*et-Tevhîd*, s. 441-442).

194 Abdülh, *Risale*, s. 202; mütevâtir sünnetin az olduğuna dair Abdülh'ün ifadesine kitabının nâsı Regid Ruzâ gönye bir not düşmüştür: Mütevâtir sünnetin çoğunluğu namaz, hac gibi ameli olarak intikal eden dinin pratikini teşkil eder. Kavfi mütevâtirlerin sayısının ise çok az olduğu söylenir (s. 202).

Seyyid Ahmed Han ise Buhârî ve Müslim dahil, bütün büyük hadis imamlarının, sadece hadisi kendilerine aktaran son râvileri tanıdıklarını ve çoğu hadislerin yalnızca mânâlarının rivayet edildiğini öne sürerek hadislerle karşı dalma temkinli olmaya ve realiteye uymayan hadisleri iyice araştırmaya çağırır.²⁰² Hadislerin sahâbeden itibaren mânâlarına göre rivayet edilerek bazı lafızlarının değiştirildiğini, dolayısıyla ne kadar değişiklik yapılıncadan emin olunamayacağını söyleyen Seyyid, örneklerden hareketle bazan sahâbenin Hz. Peygamber'i yanlış anladığını, bu yüzden rivayetler karşısında ihtiyatlı hareket edilmesi gerektiğini savunur.²⁰³

Klasik kelâmın haber ve hadislerle bakış açısı yakın dönemde fazla bir değişikliğe uğramamakla birlikte, hadislerin araştırılıp tahlil edilmesi gerektiği bu dönemde daha çok vurgulanmıştır. Ayrıca hadisçilerin tenkit ve de-ğerlendirme kriterlerine bazı eleştiriler yapılmış, hata ihtimali üzerinde durulmuştur. Elbette hadislerin dinde kaynak oluşuna bir hâle gelmediği sürece, gerekirse her bir hadisin daha sağlıklı, doğru bir şekilde ve ilk malzemenin tetkiki suretiyle ele alınması, varsa şüphelerin belirlenmesi en başta hadisin kendisi için bir kazanç olacaktır.

D) ÂHİRET

Ölümünden sonra hayata dönüş ve bu hayatın mahiyeti kelâm ilminin diğer temel problemini teşkil eder. Kelâmcılar, Kur'an terminolojisine uyarak söz konusu hayata geçiş "meâd", bu hayatın kendisine de "âhiret" adını vermişlerdir. Bu konuyu işlerken çoğunlukla yeniden dirilmenin imkân ve ispatı ile âhiret hayatının keyfiyeti üzerinde durmuşlardır. Kelâm âlimleri ispatla ilgili tezlerini, bunu haber veren Allah'ın, yapmaya da kâdir olduğu ve yeniden yaratmanın aklen mümkün bulunduğu, ayrıca sorumluluk ilkesinin karşılık görmeyi gerektirdiği şeklindeki delillere dayandırmışlardır. Felâsife ve tenâsüh ehlinin haşirle ilgili görüşlerini de burada ele alıp reddetmişlerdir. Âhiret hayatının nasıl olduğu konusu ise, idrak sahasını aşmış ve gaybî olduğu için, tamamen nasrlara bina edilmiş, âhiretin saifhaları olan haşir, hesap, میزان, cennet/cehennem ile sefaat ve rü'yettullah gibi konular, "sem'iyât" olarak isimlendirilmiştir. Sem'i delillere dayandığı için ilk döneme ait kelâm kitaplarında âhiret konusu üzerinde tartışmalara fazla yer verilmemiştir.²⁰⁴

Yakın dönemdeki kelâm âlimleri de âhiret konusunda ulûhiyyet ve nübüvvet kadar yer vermemişlerdir. Hatta Muhammed Abduh'un eserleri ile İsmail İsmail Hakkı'nın tamamlanmayan kitabının planında bu konu hiç

202 Tehzib'ten naklen Ballon, *The Reforms*, s. 96-98.

203 Makalat'tan naklen, Siddiqi, "Religious Thought", s. 291.

204 Âhiret bahsi için Baklânî, *el-Tenhih*, s. 398-431; Kuvâmüddîn Mankidî, *Şerhu'l-Uşûl*'i-banise, s. 638-693; Civeynî, *el-İrşâd*, s. 317-331; Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akaid*, s. 219-231; Nesefî, *Tefsirü'l-i'dille*, II, 763-797; Râzi, *Muhassal*, s. 223-237; Âmidî, *Dayetü'l-me'arım*, s. 283-314; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 80-85; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, 82-156.

yer almamıştır. Gaybî oluşu ve büyük ölçüde nasrlara dayanması sebebiyle âhiret konusunun akîde ölçülerinde işlenmesi, bu dönemde de devam etmiştir.

Bununla birlikte rasyonalleştirme akımının büyük ölçüde tesirinde bulunan Seyyid Ahmed Han ve Şibli Nu'mânî, diğer konularda olduğu gibi âhiret probleminde de aktif bir çerçeve çizmeye çalışmışlardır. Seyyid'e göre Kur'an'da yer alan âhiret âlemi ile ilgili kavramlarda lafızdan ziyade kastedilen mânâ önemli olup, meselâ cennet ve cehennem, ceza ve mükâfatı ifa eden üzüntü ve sevincin son dereceleri mânâsında zikredilmiştir.²⁰⁵ Orası dünya hayatından tamamen farklı olacağına göre keyfiyeti akla bilinmeyen âhiretle ilgili olarak Kur'an'da yer alan tasvir ve vurguların amacı insanı mümkün mertebe iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzak tutmaktır. Sûr, kitap ve میزان gibi ifadeler de literal olarak alınmamalıdır.²⁰⁶ Seyyid ayrıca, gayri müslimlerin âhiretteki durumu ile ilgili olarak, muvahhid olmayanlarla muvahhid olup Hz. Peygamber'i kabul etmeyenler arasında fark görür. Birincilerin mutlak küfür, diğerlerinin ise şer'î küfür ile tavsif edilebileceğini ifade eder. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Fayşalâ t-tefrika* adlı eserine dayanarak İslâm hakkında bilgileri yeterli olmayan Ehl-i kitabın Allah'ın affına mazhar olma ihtimali bulunduğunu ileri sürer.²⁰⁷

Dünyada yaptıklarının karşılığı olarak insanlara Allah tarafından âhirette sevap veya ikâp verilmesi esası Şibli'ye göre, avam için basitleştirilerek ifade edilmiştir. Aslında ceza ve mükâfat konusunu aklî bir metotla ve sebep-sonuç ilişkisi içinde anlamak gerekir. Yani maddî âlemde nasıl zehir öldürücü, ilâç ateş düşürücü ise ruh dünyası için de aynı durum söz konusudur. Gerek iyi gerekse kötüden ruhun etkilenmemesi mümkün değildir. İşte ruhun, iyi fillerin neticesinde duyduğu mutluluk ile kötü ve çirkin amel-lerden duyduğu kederin isimleri sevap ve azaptır.²⁰⁸

Gazzâlî'nin *el-Ma'dnûn*'una referans yaparak Şibli ayrıca şu görüşleri serdedi: Allah'ın emir ve nehiyleri, bir tabibin hastaya ilâç ve pethiz vermesine benzer ve elbette hastanın bunları ihmali neticesi iyileşmesinin gerçek

205 *Tefsir*'den naklen Ballon, *The Reforms*, s. 88.

206 Trol, *Sagiyid Ahmad Khan*, s. 211.

207 Trol, a.g.e., s. 212-213; Gazzâlî'nin bilgi ve araştırma imkânı bulunmayan Ehl-i kitabın mâzur olabileceğini ve hakikat talebi sırasında ömür yetmeyip ölenlerin, Allah'ın geniş rahmetine mazhar olabileceği şeklindeki görüşü için bk. *Fayşalâ t-tefrika beyne'l-İslâm ve'l-Zendekâ*, s. 108.

208 Şibli, bu görüşü için Gazzâlî'nin *el-Ma'dnûn* adlı eserinden şu nakli yapar: "Allah'ın emrini terk ve nehiyi irtikap sebebiyle olan ceza, Allah'tan gelen gazap ve intikamdan kaynaklanan bir ceza değildir. Bu aynen eğile cinsî münasebette bulunmayan bir kişiye Allah'ın çocuk bahşemesine benzer. İtaat veya isyanın âhirette azap veya mükâfat görmesinin de bundan bir farkı yoktur. Mâiyetin niçin ceza gerektirdiği sorusu, zehirin hayvanı neden öldürdüğü sorusu ile aynıdır" (bk. *İlmü'l-Kelâm*-ı Cedid, s. 120-121; kırs. Gazzâlî, *el-Ma'dnûn bih 'ala gayri ehlihi*, s. 135). Gazzâlî'ye atıfıyla tartışmalı olan bu eserin muhtevası ile ilgili ağır eleştiriler yapılmış olup, Sabitlerin düşüncesini ihtiva etmekle suçlanmıştır (bk. İbn Teymiyye, *Nakdül-mantık*, s. 55-55).

sebebi, ilaç kullanmayıp perhize riayet etmemesidir. Ancak halk genellikle bunu tabibin tavsiyelerine uymamak şeklinde algılar. Halbuki mesele doğrudan ilaç ve perhizle ilgilidir. Eğer tabip hatalı olarak o perhizi tavsiye etmemeseydi, kişi gerekli perhizi yapmadığı için yine zarar görcekti. Aynen bunun gibi Allah günah işlemeyi yasaklamasaydı, ruh onu işlemekle yine üzünüti ve sıkıntı duyacaktı.²⁰⁹ Nitekim Kur'an'da, cehennemin kesin (yakîn) ilimle görülebileceği (et-Tekvîr 102/5-6) ve hâlihazırda insanı kuşatığı (el-KeHF 18/29; el-Ankebût 29/54) yönünde işaretler bulunmaktadır.²¹⁰

Âhiret âleminin varlığı hususunda bir ihtilâf elbette yoktur. Âhiret âleminin farklılığına vurgu yapan²¹¹ Şîbî, ruhanî âleme ve ruhanî varlıkların temessülüne ve bedenlerin yeniden oluşmasına ateistlerin itiraz etmeleri karşısında “rüya” hadisesini delil getirir. Kimse rüya ve rüyada görülenleri inkâr edemeyeceğine göre, rüya sahibinin hissedebilme kapasitesi gibi, nebî ve velîlerin ruhanî âlemle temasları da mümkündür.²¹² Ancak her ne kadar âhiret âlemi için yapılan tasvirlerin dünya lisaniyla yapılması hasebiyle kulları men mecazlığı konusunda haklı ise de, Şîbî’nin ceza ve mükâfâtı Allah’ın emir ve yasasına bağlamayıp davranışın kendisine havale etmesi, meselelerin dinî boyuttan soyutlanmasına ve seküler vicdanî alanla sınırlandırılmasına yol açacaktır. Eğer yapılan kötü amel insana huzursuzluk ve dolayısıyla azap veriyorsa, o takdirde insanlar tabii olarak bunu anlayacak ilâhî bir bilgilendirme ya da yasaklamaya ihtiyâç duymayacaktır. Gaybî olanlar dahil dindeki her konuya rasyonel ve tabii izahlar getirme çabası, sonunda dinle ilgili vahiyden bağımsız bir sistem kurma tehlikesi içermektedir.

Bu dönemde âhiret konusuyla ilgili bir diğer farklı yorumlama, âhiret hayatını, halen devam etmekte olan tekâmülün ileri safhası olarak izah etmektedir. Berzah ve dirilmeyi insan benliğinin hayat sürecindeki safhalardan ibaret gören İkbâl'e göre meydana gelmesi ve gelişmesi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümlle hiçliğe itilmesi ihtimal dışıdır.²¹³ O, bu konuda başka bir hususa da dikkat çekerek, Kur'an'da dirilmenin Hristiyanlık'tan farklı olarak bir şahsiyetin dirilmesi üzerine bina edilmeyip, kuş ve hayvanları bile içeren (el-En'âm 6/38) hayatın evrensel bir fenomeni olarak algılandığını belirtir.²¹⁴ Şifbli de, Mevlânâ'nın dirilmeyi hayattaki evrim sürecini bir devamı

209 Şibîlî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 121; Gazzâlî, *el-Maʿnân*, s. 134.

210 ŞİBLİ, a.g.e., s. 121-123.

211 Şiblî'ye göre insan ancak

ret hayran gibi beğen tasavvufuna girmeyen bir kitap eden şeyleri anlayabiliriz. Bu yüzden ahli-
erek ve yadları bir üslupla nakledilmiş anektodlar. Özlüden sonraki müddet ve azabı, bağ-bahçe
ya da mian ve akreplerden daha iyi ne anabiliriz? Zahir tavvika bulinen İbn Teymiye (ö. 728/
1322) bile ahliñ aleminin farklılığını kabul etmiş, Mevlânâ'da (ö. 672/1273) "Baba coçunu
tay tay der, akılyla hendeşen kabul etmiş, Hocanın değeri düşmez, öğretici elif olsa da" şeklinde-
ki beyitleriyle, bu konuyu büyük bir ıncellikle halletmiştir (Şibli, *a.g.e.*, s. 159-180).
Şibli, *a.g.e.*, s. 180-181.

212 Sibirskaya s. 180-181.

212 yon, a.g.e., s. 180-181.

213 Iqbal, *The Reconstruction*

şeklinde izah etmesinin isabetli olduğunu ve bunun hem Kur'an'a hem de Darwin'e (1809- 1882) uygun düşüğünü savunur. Hayatın daha iyi ve ilerisi safhası bulunabilir. Bu modern bilimin madde ve enerjinin yok olmaya- cağı ilkesi ile de uyusur, nitekim beden ve ruhun yeni bir şekil alması peka- ra mümkün dır.²¹⁵ Gördüğü gibi burada da nazariyelerden hareketle dü- şünceler oluşturulmakta ve Darwin teorisine uyma mecburiyeti içinde bir yaklaşım sergilenmektedir.

Âhirette hasrın, yani yeniden dirilmenin cismanî ya da ruhanî olduğu meselesi, öncekiler gibi yakın dönem kelimâ âlimleri tarafından da ele alınmış ve cismânilik görüşü daha ağır basmıştır. Âhirette dirilmenin sadece ruhanî olması durumunda, Allah'ın yaratıkları arasında ruh ve cismi kendine has bir tabiatla mezceden insan türü eksik kalır ki, bu uygun değildir. Bazı filozofların bu hususta farklı tutum takınmaları cismanî lezzetleri küçük görmelerinden dolayıdır.²¹⁶ Öte yandan modern felsefenin, mürekkep cisimlerin oluşumunu basit unsurların bir araya gelmesi, yok oluşunu da bu unsurların dağılması ile izah ettiğine göre kelimâcuların hasrın cismâniligi yönündeki görüşleri doğrulanmıştır. Ayrıca yeni bilimin cisimleri teşkil eden küçük unsurların bâkî kaldığı iddiası ile sahilî hadiste yok olmayacağı bildirilen ve dirilmenin nüvesini teşkil edecek olan "acbu' z-zeneb" arasında bir uygunluk bulunmaktadır.²¹⁷

Fert olarak bir referans olmadan insanın anlam kazanması düşünüle-
meyeceği için, Şah Veliyullah (1703-1762) dahil birçok âlim, yeni çevre-
ye uygun bir çeşit fiziki yapının varlığını şart koşmuşlardır. Şayet ferdiyet
ölümünden sonra da bir şekilde devam edecekse, onun bir bünyesinin de bulun-
ması gerekir. Ancak bunun mahiyeti ile ilgili daha fazla kafa yormak bir
fayda da getirmeyecektir. Nitekim Kur'an da bunu bir vâkıa ve bilgi olarak
nakledip mahiyetini fazla irdilemez.²¹⁸ Diğer taraftan âhiretteki azap ve
nimetler için Kur'an'da eşsiz bir üslûpla mübâlağa ifadeleri kullanılmasının
(el-Hümeze 104/7; es-Secde 32/17) sebebi, dünyada aynı şeylerin bulun-
mamasıdır. Çünkü İbn Abbas'ın da ifadesiyle, âhireti tanıtan âyetler genel-
likle mütesâbihler.²¹⁹

Azabın ebediliği, tartışılan ve bu dönemin kelâmını meşgul eden bir diğer konu olmuştur.²²⁰ Yakın dönemdeki kelâmcıların çoğu azabın sonsuza

215 Samanth 'van nalen Mirad *Intellectual Modernizm*, s. 53.

215 *Sevânî*’ten naklen Müraû, *Intellectual Movement*, s. 55.
216 Reşid Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 116-117; Gazzâlî’nin bu konuda felsefeye yaptığı suç-
lama ve İbn Rüşd’ün cevapları için bk. *Tehafütü'l-felâsife*, s. 235-253; *Tehafütü'l-tehafüt*, s.
864-872.

Борис
Гарин

217 Hatıput, *Türkçe Kelamı*, s. 323; Kabil, *Ölümün Kaderi*, s. 323.
 olan âyâtı Kur'an'ıye'nin te'vîl kâbil olamayacak derecede kesretti, haş-i cismânîyî imân-
 ı cab ettiğî. Kur'an'ı imân ile beraber haş-i cismânîyî inkârın bir kalbede icmâ edemeyeceğini"
 Râzî'den naklen savunur ve bunun bütün dinlerde ahkâm-ı zarurîyeden olduğunu bildirir
 (a.e., s. 335, dn. 2).

(a.e., s. 335, dn. 2).

218 Işabal. *The Reconstruction*, s. 97-98.

210 Resid Riza *el-Vahid* 'l-Muhammed. s. 113-119.

219 Reşid Nîza, *et-va'itü'l-ma'ârifü'l-İslâmiyye*, s. 115-116.
220 *Asbabu'l-İbâdîlî* konusundaki görüş ayrılıkları ve bunların delilleri için bk. Yavuz, "Azap", s. 115-116.

Azabın ebediği k
... .. 730

kadar devam edeceği görüşüne katılmaz. Abduh, azabın ebedî olacağı, kâinatını taşımadığını belirtir.²²¹ İktbal'e göre de ebedî cezalandırma İslâm'da bulunmaz. Cehennem için Kur'an'ın bazı âyetlerinde kullanılan "ebed" ifadesi bir başka âyette bir zaman dilimi anlamında bizzat tarif edilmekte (en-Nebe' 78/23), dolayısıyla Kur'an'daki cehennem, intikamcı bir Tanrı'nın ebedî bir işkence yeri değil, terbiye olmamış insanın ilâhî rahmeti alabilecek kıvama gelmesini sağlayan ıslah edici bir tecrübedir.²²²

İzmitli de âhirette Allah tarafından insanlara, yapıkları şeyler için verilecek karşılık konusunda mükâfat ve ceza arasında bir ayırımın söz konusuluğunu bildirir. Buna göre azap ve elem araç, rahmet ve nimet ise gaye ve hedefdir. Bununla birlikte, "âhirette ardı arkası kesilmeyen azâb-ı şedîd ü dâim", "Cenâb-ı Hakk'ın hikmetini inkâr" sonucunu doğurur. Hikmeti inkâr etmekle problemleri kurtulmak şöyle dursun daha büyük sorunlarla karşı karşıya kalınır. Aslında azap, dünyadaki imtihan ve belâlarla nefisleri terdavi ve terbiye görmeyen insanların tezkiyesi için konulmuştur. O yüzden cehennem ehlinin manevî temizliğe ihtiyaçları nisbetinde orada kalmaları daha tutarlıdır. Kur'an-ı Kerim'de cehennemde kalmanın Allah'ın dilemesiyle bağlanması, cennet için yapılan sonsuzluk belirlemesinin cehennem konusunda yapılmaması ve Selef'ten birçok zatın muayyen bir süreden sonra azabın kalkacağına kail olması, cehennemden sonsuzluğu hususunda kişiyi temkinli davranmaya sevk etmektedir. Çünkü "dâr-ı adl, dâr-ı fâzî'l'a kıyas olunamaz."²²³

Âhiret konusunun kelâmda uzunca tartışılması başta da belirtildiği gibi tabii bir durumdur. Yakın dönemdeki kelâm eserlerinde de bu böyledir. Bunda elbette sağlam bir ulûhiyyet ve nübüvvet inancının âhiret inancını kendiliğinden sağlamasının büyük payı vardır. Nisbeten daha az saldırganla mâruz kaldığı farkedilen ve dolayısıyla az işlenen âhiret konusuna bu dönemde metot bakımından Selefî ve akfî olmak üzere iki yaklaşım tarzı şekillenmiştir. Birincisi Seyyid Ahmed ile Şibî'nin yukarıda sunulan yaklaşımların bir biçimdir ki, akli tatmin ediyor gibi gözükse de her şeyi tabiileştirip yaratıcının inisiyatifini dışladığı için genelde dinin esprisine, özde ceza ve mükâfatın Allah'tan geliştiği kaidesine uymamaktadır. Diğer ise dönemin pozitifleştirme modasının etkisi altında bulunsalar da bu konuyu daha çok sem'î bir çerçevede ve vahiy mantığı içinde ele alan diğer kelâmcıların yaklaşımıdır. İktbal'den itibaren Hindistan kelâmcıları arasında da dini rasyonelleştirme görüşünün terkedildiği görülmektedir.

Bu dönemdeki kelâmcıların çoğunluğu tarafından benimsenen haşrin cismanîliği görüşünün Kur'an'ın zâhîrine daha uygun olduğu görülmektedir.

221 Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmilâ*, III, 460.

222 İktbal, a.g.e., s. 98.

223 İzmitli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200; İzmitli'nin bu konuda telif ettiği müstaklil bir risâlesine de mütâaât edilebilir: *Nârin Ebediyet ve Devâmı Hakkında Tedkikat*, İstanbul 1341.

E) KADER

Kader problemi aslında, Allah'ın sonsuz kudreti, mutlak iradesi ve olayları daha meydana gelmeden bilmesi anlamındaki sınırsız ilmi ve onun ihtiyârî filleri ile bağlantılı olan insanın kudret ve iradesi arasındaki münasebete ilgili bir konudur. Yani sonsuzun karşısında sınırının gücünün ve tercinin konumu ve boyunu ile ilgilidir. Kelâm ilminin ulûhiyyet bölümü içinde mütalaa edilmesi mümkün olmakla birlikte, kader meselesi İslâm toplumunda sonraları farklı anlam kazanarak müstaklil bir bahis halinde işlenmiş, ayrıca, Batılı çevrelerin İslâm'a yaptığı eleştirilerin başında yer aldığı için yakın dönemde de üzerinde hassâsiyetle durulmuştur.

Mu'tezile, "adl" prensipleri gereği Allah'ın bütün fillerinin gayeli ve hikmetli, yani insanların yarar doğrultusunda bulunduğunu kabul etmiştir. Onlara göre insan önceden sahip olduğu güçle (istîfâat) hem bir filli yapmaya hem de terketmeye muktedirdir, aksi takdirde sorumlu tutulamaz.²²⁵ Dolayısıyla insan hürdür ve fillini kendi iradesiyle yapar. Fillerin Allah tarafından insanların iradeleri dışında yaratılması zulümdür, sorumluluk ilkesine aykırıdır.²²⁶ Ayrıca Kur'an'da geçen "kader" ifadeleri "beyân" mânâsı taşıdığı için, kulların fillerini Allah'a nisbet etmek bir bakıma küfür ve ilhâddir. Çünkü bu yolla kulların yaptığı kötü şeyler de Allah'a izâfe edilmiş olur.²²⁷ Allah'ın hidayeti konusunda da Mu'tezile'ye göre bir problem yoktur, hidayeti Allah herkese yapar, ama kâfirler terdih etmez,²²⁸ dolayısıyla bir zulüm ve haksızlık söz konusu değildir.

Cebriyye ise kulum hiçbir irade ve kudretinin bulunmadığını, Allah'ın dilediği her şeyin vuku bulacağını savunur.²²⁹ Eş'arîler'e göre de kulum yaptığı fiil için gerekli olan kudret fiille beraber Allah tarafından yaratıldığına göre, fillerde kulum bir tasarrufu yoktur. Çünkü Allah'tan başka hâlik yoktur.

224 bk. *DîA*, "Ahiret", "Azap" ve "Cehennem" maddeleri.

225 Kıvâmüddin Mankûm, *Şerhü'l-uşûl-i-hamse*, s. 396.

226 Yâ'qubî, *İrade Hürriyeti ve İlm-i Mâ'âdî*, s. 192; insanın kendi filleri üzerindeki gücü ve terdih kisi ile ilgili olarak kelâmîdaki tartışmalar için ayrıca bk. Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, s. 124-154.

227 Kâdî Abdülcabbâr, a.g.e., s. 770-771.

228 Eş'arî, *Makalat*, s. 260.

229 Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

ve O her şeyin sahibidir. Yalnızca kudret ve fill arasında bağlantı anlamından kulum "kesb"i söz konusudur.²³⁰ Bu sonuncu izah yoluyla cebre düşmeden her şeyin Allah'a nisbet edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre ise kulların fillerinin yaratılma açısından Allah'a, "kasd" (yönelme, talep) açısından kula atılır.²³¹ Böylece o, hem cebre, hem de fillin tamamen kula nisbet edilmesine (tefviz) karşı çıkmış olmaktadır. Ona göre kazâ ve kaderi kul bilmediği için, eylemlerini bizzat kendisinin yaptığını zanneder, bu açıdan da izâfî olarak hür sayılır.²³² Mâtürîdî ayrıca kulların ihtiyaçlarının hangi yönde tecelli edeceğinin Allah'ın ezelî ilminde mevcut olduğunu söyleyerek, O'nun ilim ve kudretinde bir nakîsa bulunmadığını vurgulamaya da özen gösterir.²³³

Yakın dönemin kelâm âlimleri, insanın fillerinde hür olduğunu ispatlamaya çalışmakla birlikte kader konusunda fazla söz sarfetmek ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Muhammed Abduh'a göre kulum kendi fillerini kesbetmesinin Allah'a şirk koşmaya götüreceği iddiası büyük bir haksızlık olup şirkin mânâsını göz önünde bulundurmamak demektir.²³⁴ Çünkü ameller her durumda kesb ve ihtiyar ile gerçekleştiğinden Allah'ın ilminde insanın fillerindeki serbestliğe aykırı bir durum yoktur. O'nun ilmindeki bir şeyin mutlaka vuku bulması o şeyin realitede meydana gelmesi ile ilgili olup bunda bir değişim düşünülemez. Ancak Allah'ın ilminin değişmezliği insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmez. Nitekim pratik hayatta da, azmeden bir insan, işleyeceği bir suçun cezaya sebep olacağını bile bile, yine onu yapabilmektedir. Suç ve cezasının önceden bilinmesi, onun filline herhangi bir tesirde bulunmaz.²³⁵

Bu durumda kulum fillerini yönlendiren yine kulum ihtiyarındır. Allah da söz konusu ihtiyarın yaratıcısı olarak kulu ve fillerini bilir.²³⁶ Eğer kulum filli kendisine ait bulunmazsa o fillle mükellef olması da söz konusu olmaz. Çünkü bir şahsın gücü ya da iradesi dışında bir şeyle muamele edilmesi düşünülemez. Nitekim, bir katilin filli kendi iradesi ile değilse, kısasa tâbi olmaz. Bu yüzden akıl, şeriat, his ve vîcdan kulum fillinin kendisine ait

²³⁰ Bâküllâh, *et-Temhîd*, s. 338 ve 346; Cüveynî, *el-İşâd*, s. 180.

²³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu'l-vehîd*, s. 229. İbnü's-Sübkî, kulum iradesi ve kesb konusunda Eş'arîler'e Hanefîler arasında laîz bir ihtilâf olduğunu kaydeder; bk. *es-Seyfi'l-mesâ'il*, s. 23.

²³² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 309.

²³³ Yüprem, *İrade Hürriyeti ve İlmâm Mâtürîdî*, s. 322; Mu'tezile ile Mâtürîdîler, insanın, gücünün üstünde bir şeyle yükümlü kılınmasını (teklîf-i mâ lâ yutâk) kabul etmezken (Kıvâmüddin Mankidîm, *Şerhü'l-uşûl'i-hamse*, s. 400-401; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 266) Eş'arîler ise Allah'ın kudretine sınır koymamak amacıyla bunu nazarı olarak kabul etmişlerdir (Cüveynî, *a.g.e.*, s. 203-205). İnsanın fill ve kudreti ile kader problemi konularında Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kelâm ekollerinin yukarıda anladığımız görüşlerinin şematik bir tablosu için bk. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, s. 139; İnsanın filleri (ef'âl-i ibâd) konusunda müstaklî diğer bir çalışma içinde bk. Claret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

²³⁴ Abduh, *Risâle*, s. 61.

²³⁵ Abduh, *a.g.e.*, s. 64-65.

²³⁶ Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, III, 467; Abduh'un kulum fillerini hür irade ve eylemiyle yaptığı şekildedeki görüşü için ayrıca bk. Adams, *Islam and Modernism*, s. 153.

bulunmasını uygun görür. Her şeyin Allah'a ait olması, insanların fill hürriyetlerine engel teşkil etmez, çünkü irade ve kapasiteyi kullarına O vermiştir. Ayrıca bu konuda daha fazla konuşmak gereksiz olup bir sonuç da getirmeyecektir.²³⁷

Şibî Nu'mânî ise konuya toplumsal açıdan bakış yaparak, İslâm'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş ya da yok oluşunun bizzat insanların kendi çalışma ve gayretine bağlı bulunduğunu bildirir. Çünkü din ve dünya saadeti yine kişinin çalışmasına dayanmaktadır (el-Enfâl 8/53; er-Ra'd, 13/11; en-Necm 53/39). Kur'an'a bakıldığında (Yûnus 10/9; en-Nahl 16/104; Muhammed 47/7; es-Saf 61/5) Allah'ın fillerinin insan filllerine tâbi kılındığı görülür. Bu âyetlerde Allah, hükümünü beşerî fillerden sonraya bırakmaktadır.²³⁸ Bununla beraber Kur'an'da insanın, fillerinde mecbur olduğu kanaatini veren bazı âyetler de bulunmaktadır (meselâ bk. en-Nisâ 4/78; el-En'âm, 6/18). Bundan hareketle huristayanlar; müsülmanlar arasında gerilik ve tembelliği tamamen kazâ ve kader inancına bağlamakta ve kendi dinlerinin üstünlüğüne delil yapmaktadırlar. Şibî'ye göre her ne kadar bu anlayış bir kısım "tasavvuf âlim ve hazretlerimiz" in davranışlarıyla teyit ve teşvik ediliyorsa da, gerçekte boş ve asılsızdır. İslâm dini, insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onun haddi aşmasına yol açmamasını ister. "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz" (el-İnsân 76/30) ya da "...her şey Allah'tandır" (en-Nisâ 4/78) gibi âyetler, insana irade gücünün verildiği, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğu anlamındadır. İslâm dininin, sahâbe ve onların takipçilerinin şahsında hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahit olmuştur.²³⁹

Öte yandan Seyyid Ahmed Han'a göre irade konusuna temas eden âyetleri hürriyet veya cebir için delil olarak kullanmak yanlışır, çünkü bu konu yalnızca psikolojiyi ilgilendirir. O, Allah'ın ilmi tarafından kuşatılmakla beraber, insan bütün kapasitelerini hür olarak kullanabildiği kanaatindedir.²⁴⁰ O yüzden kulum hürriyetini kaldıran ilgîli âyetler yalnızca Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini vurgulamak amacını taşımaktadır.²⁴¹

Hürriyeti iyiliğin şartı olarak gören²⁴² Muhammed İkbal de Allah'ın ilmini, olanları pasif bir ayna gibi yansıtan bilgi olarak anlamının eksik olduğunu belirtir. Allah'ın ilmini yansıttığı olarak düşünmek, onun önceden

²³⁷ Abduh, *el-A'mâlü'l-kâmile*, V, 517-518.

²³⁸ Şibî, *İlm-i Kelâm-i Cedid*, s. 192-193.

²³⁹ *a.g.e.*, s. 193-194; Murad'a göre, Şibî Nu'mânî, eski ve yeni dönemdeki kelâmın kader ve irade hürriyeti problemi üzerindeki tartışmaları doğru bulmamakla beraber, insan hürriyetini tam olarak benimsemiş ve Eş'arîler'in bu konudaki görüşlerine katılmamıştır (*Intellectual Modernism*, s. 55).

²⁴⁰ *Tefsir* 'den naklen Baljon, *The Reforms*, s. 99; Troll, *Seyyid Ahmad Khan*, s. 203.

²⁴¹ *Mekâât* 'tan naklen Süddî, "Religious Thought", s. 304.

²⁴² İkbal, *The Reconstruction*, s. 68.

bilmesini sağlıyorsa da, müdahale hürriyetini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla "gelecek", Allah'ın yaratıcı sıfatında daha meydana gelmeden bulunuyorsa da, bu kesin hatlarıyla değil açık ihtimaller şeklinde olur. İkbal buna şöyle bir misal verir: Herhangi bir zamanda insanın aklına ana hatlarıyla bir fikir gelebilir. Bunun hangi şekillerde yapılacağı bilinir. Ancak bunun muhtelif ihtimaller arasında gerçekleşme biçimi zaman içinde ortaya çıkar. Eğer tarih belirlenmiş hadiseler zincirinin bir fotoğrafı gibi alınırsa yeniliğe ve grişime yer verilmiş olur. Yaratma kelimesinin de bir anlamı kalmaz. Süreç fel-sesinin etkisinde kaldığı görülen İkbal'e göre kader konusunda önceden yapılan bütün tartışmalar hayatı göz önüne almayan spekülasyonlardır. 243 İkbal, kader ve irade konusundaki görüşünü bir şiirinde şöyle dile getirir:

"...O (insan) zâhiren cebir altında, bâtunen de ihtiyar elinde olan bir varlıktır. Bedir sultanı Hazret-i Muhammed'in emri şudur: İman, cebir ve kade-rin ortasındadır. Sen: 'Her mahlûk cebir altındadır; uzak yakın birçok kay-dın esiridir' diyorsun. Fakat can, canı yaratanın bir nefesinden ibarettir. Bütün günâğün tecellilerine rağmen o vahdâniyet âleminde-dir. Onun me-cbur olduğuna dair ortada bir söz yoktur. Eğer can hür bir yaratılışa sahip değilsen can değildir." 244

Cebir ve hürriyet taraftarları arasında çıkan tartışmanın yersiz olduğuna inanan İkbal için, insan "ben"i (ego) mutlak varlığın izniyle, onun ha-yat ve hürriyetini paylaştığı için hürdür. Dolayısıyla insan şahsî girişimler yapmaya muktedirdir. Kur'an'daki bazı âyetlerin delâletiyle de (el-İsrâ 17/7; el-Kehf 18/29), İslâm'daki ibadetler, insan-ı uyku ve iş mekanizminden kendi iradesiyle kurtarmak hedefini taşır. 245 Fakat buna rağmen kadercili-ğin İslâm dünyasını yüzyıllardan beri sardığı doğrudur. Ancak bu yalnızca tarihî bir vâka olup aynı mütalaa edilmesi gerekir. 246

Meseleye fikir hürriyeti açısından yaklaşan İsmirli de hürriyetinin in-sanlar için tabii bir olgu sayıldığını ve bunun, serbest düşünmenin şartı oldu-ğuna savunur. O yüzden diğer milletlerde, insanlar ahlâk ve ruhban sınıf-larının baskısı ve hükümdarların tahakkümleri altında iken, İslâm bu an-la-yışı yıkmıştır. Tefekkür, nazar, tedebbür, ibret ve ictihad gibi akli kavramlar İslâmî hükümlerin ruhu olmuştur. 247 Allah'ın "dilediğine hidayet, dilediği-ne dalâlet"i yaratması câzdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve şakavet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'î iradesini kötüye kul-lanmasından kaynaklanır. Bununla beraber İsmirli

243 İkbal, *The Reconstruction*, s. 63.

244 *Gülşen-i râz*, s. 22.

245 İkbal, *The Reconstruction*, s. 86-87.

246 İkbal, a.g.e., s. 88. İkbal burada, İslâm âlimlerinin tenkidine rağmen bu anlayışın yerleşme-sinin sebepleri üzerinde durarak bunun müslüman halk üzerindeki tesirlerini ele alır. Müslüman topluma yerleşen yanlış "kader" anlayışı için ayrıca bk. Elgâmi-Abduh, *el-Urue* 'nin "el-Kadâ ve'l-kader" bölümü.

247 İsmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 53.

"levh-i mahfûzda saîd yazılmış bulunan şakî veya şakî yazılan (sonra-ban) saîd olabilir, yoksa şakî (eğer) saîd olmasaydı, kitaplara, peygam-berlere hacet kalmaz idl'" 248

diyerek katı cebir anlayışının peygamberlerin tebliğ göreviyle bağdaşma-yacağını belirtir.

Bütün bu izahlarla beraber kader, irade ve diğer ilgili meselelere şöyle-bir sınır tavin edilmiştir: Allah'ın vahdâniyetine inanmak, O'nun insanlara kuvveler verdiği, kişinin ise iman ve amellerinin kâsibi (seçicisi) olduğu- nu ve Allah'ın kudretinin insan kudretinin fevkinde bulunduğunu kabul et-mektir. Bunun ötesinde tartışmalara girmek ise imanın gereği olmayıp, ak-lın bazı sırları keşfetme arzusundan kaynaklanmaktadır. Bazı insanların şahsî gayret ve çalışmalarıyla zihinlerini tatmin edecek derecede bir anlayışa kavuş-ması mümkün olsa da bu çok nâdir ve herkes için geçerli değildir, hatta bazan yanlış yola da sevkedebilir. Dolayısıyla bunu genelleştirmek doğru değildir. 249 Ne kadar çok misaller verilirse verilsin insanın çoğunun bu konuyu tam manasıyla anlaması mümkün değildir. "Hâsse"nin bile çoğun-luğu taklit hastalığına mâruzdur. Bunlar hep önce inanır, sonra delil getirir-ler. Delil getirerek inananlar çok azdır. 250

İnsanın iradî fillerindeki hürriyeti yakın dönemdeki kelâmların irtifak-etlikleri bir husustur. Bu konuda Eş'arîler'in görüşü rerkedildiği, cebir an-la-yışına yol açacak hiçbir eğilimin kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Abduh'un insana atfettiği "kesb" insana klasik Eş'arî anlayıştan çok daha geniş bir yetki ve hürriyet vermektedir. 251 İnsan haklarının ön plana çıktığı bir dönemde kelâmların sorumluluk ilkesinden de hareketle insanın hür olduğu görüşüne daha yakın durmaları tabii karşılanmalıdır. Ancak yakın dönemdeki kelâmların da kader ve insan hürriyetini çözmüş oldukları söyle-nemez. Bu durum dönemin kelâmlarının yetersizliğinden değil, bizzat prob-lemnin kendisinin kompleksliği ile hem iç hem de çevreyle ilgili çeşitli bağ-lantıların bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın küçük ve dar dün-yasında serbestliği düşünülebilse de hayatın bütün cepheleleri içinde fonksi-yonunun çok cüz'î olduğu aşîkârdır. Kaldı ki insanın iç dünyası ve karar-verme kapasitesi bile bağımsız ve kendi başına değildir. Siyasî ya da sosyal bağlamda hürriyeti, irade serbestliğini savunmak, ve bu noktada düşünce özgürlüğünün üzerinde durmak doğrudur ancak meselenin ayrı bir boyutu-dur. Yakın dönem âlimleri de öyle görünüyor ki, modernitenin bu anlamda bir slogan olarak öne çıkardığı özgürlük talebinin etkisinde kalarak, kısmen

248 İsmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 196-197.

249 Abduh, *Risale*, s. 63.

250 Abduh, a.g.e., s. 66.

251 Bazı araştırmacılara göre Abduh'un kesbî Mu'tezile'deki "halk" ya da "İhtirâ" mânasında olup, kendisi Mu'tezile ile aynı kelimeleli kullanılmaktan kaçınmıştır (Kerr, *Islamic Reform*, s. 111-112; Caspar, "Le renouveau du mo'tazilisme", s. 168); bize göre Abduh Mâtürîdî ile daha çok uyumaktadır (Kuş, *Kıtabu'l-tevhid*, s. 229).

de İslam dünyasındaki atâlete bir tepki olarak insan hürriyetinin savunuculuğunu yapmışlardır. Oysa felsefi planda konuya bakıldığında söz söylemek veya kesin bir sonuca bağlamak o kadar kolay değildir. Zira ikinci anlamda insanın hürriyetini ilan etmek, belki zihni bir rahatlatma getirebilirse de realiteyi izah etmemektedir. Fil şöyle dursun, irade ve ihtiyarı bile sınırlandıran, çevreleyen veya baskı altına alan birçok tabii ya da sonradan oluşmuş bireysel ve sosyal faktörün bulunduğu bilinmektedir. Bu durumda insanın son noktadaki tercihi ile sorumluluğu arasındaki ilişki, tam mânâsıyla anlaşılmasa da şerh edilmesi gereken bir mesele olarak hâlâ mütefekkir ilim adamlarının önünde durmaktadır.

II

MUHEVADA GÖRÜLEN YENİLİK ve FARKLILIKLAR

A) Klasik Tartışmaların Önem Kaybetmesi

Zarûrât-ı diniyyeden olmadığı halde, mezhep ihtilâfları sebebiyle klasik kelâm kitaplarında uzun ve teferruatlı bir biçimde yer verilen bazı tartışmaların terk edilmesi veya bunlara çok kısa bir şekilde temas edilmesi yakın dönem eserlerinde görülen farklılıkların başında gelir.²⁵² Daha önce de belirtildiği gibi İslam ümmetinin içinde bulunduğu durum, bu dönemin âlimlerini, ihtilâfları asgariye indirip daha önemli ve âcil konulara öncelik vermeye sevk etmiştir. Bu sebeple söz konusu âlimler, o gün için fazla bir ehemmiyet taşımayan, insanların mevcut âcil problemlerinin dışında kalan ve bir kısmı sonuç getirmeyen tartışmalardan uzak durmuşlar, hatta tarihi bilgi olarak bile bunları zikretmemeye çalışmışlardır.

Önceki bölümde belirttiğimiz gibi Batılılaşma hareketi ile beraber ortaya çıkan ve ahlâkî gelenegün yanı sıra din olgusunu da tehdit eden düşünceler ve akımlar karşısında kaleme alınan kelâm eserleri, deneme türünde yazılmış olup bu ilmin bütün konularını ele alma gavesini taşımamıştır. Çünkü yakın dönemde kelâmcıların, kendilerine göre İslam dünyasının eğitim durumunu, içinde bulunduğu siyasî ve malf şartlarını da göz önüne alan öncelikleri vardı. Dinî ve kültürel kimliğin korunması için girişilen bu çok yönlü mücadelede İslam itikadının temeli olan Allah'ın varlığı meselesi onlar için önemli konuların birini teşkil ediyordu. Fakat asıl gayretleri, gayb âlemini ve oraya ait bilgiyi dışlayarak akıl ve bilimi yegâne otorite yapmak isteyen moderniteye boyun eğmemek ve bilimselliğin giderek hâkimiyet kurmak istediği bir dünyada vahye bir yer tesbit etmek, vahyi içine alan

252. Nitekim Abdüh, kendi metodunu anlatırken, bilinen farklı bir sonuca götüre de yalnız sahîh delilleri kullandığını ve mezhepler arasındaki ihtilâflardan uzak durduğunu ifade etmiştir (bk. *Risâle*, s. 2-3).

bir akılcılık ortaya koymak, bilimin dinî bir kenara atmasını önlemek, önceden yapıldığı gibi bu zamanda da dinin gerekliliğini benimsenmek olmuş tur.

Bu dönemdeki âlimlerin dışı dönük bu mücadelesinden başka bir de dâhilî kaygıları vardı. Onlar aslı bulunmayan inançların (hurafe) yayıldığı ve düşünce canlığının zayıfladığı müslüman toplumların halini beğenmiyorlar, bu vaziyette söz konusu tehditlere karşı konamayacağını düşünüyorlardı. O yüzden müslümanlara verimsiz bilgi yığınlarını değil, kendilerini harekete geçirecek lüzumlu prensipleri göstermek, onlara göre zorunluydu. Kelâmla ilgili olarak bu yönde atılacak en pratik adım, dinin temel prensipleri düşün- da kalan ve lafzî tartışmalara sebep olan konulara fazlaca yer verilmemesi, böylece bu tür ihtilâfların itikadî konularının asgariye indirilmesi şekline de olabildi. Ayrıca Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayıp Râzî (ö. 606/1209) ile devam eden Aristo felsefe ve mantığına olan bağlılığı azaltmak istiyorlardı. O yüzden müteahhirin dönemi kelâmcıların yoğun olarak yer verdiği bahisler uzun ve girift görüldüğü için bu dönemde terk edilmiştir. Meselâ İzmirli İsmail Hakkî felsefi kelâm metodu yerine, Peygamber ve aştap dönemindeki iman ve itikad anlayışını öne çıkararak sahâbenin Cenâb-ı Hakk'ı hareket ve sükûn gibi kavramlarla değil vahiyle kendilerine bildirdiği şekilde tanıdıklarını ifade eder. Ona göre eğer söz konusu felsefi metod zarurî bulunsaydı, kendilerine öğretilmesi gerekirdi. Öğretilmediği halde tatbik etmemiş olsalar Kur'an'da bu kadar övülmezlerdi.²⁵³

Ulûhiyyet konularında var olan bazı ihtilâflar da yine bu dönemde hoş karşılanmamıştır. Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında yapılan, sıfadının zat üzerine zâit olup olmadığı, kelâm sıfatının mukaddes kitapların mânâları olan ilmin aynı olup olmadığı, semî ve basar sıfatlarının Allah'ın iştirilen ve görülenleri bilmesi ile aynı olup olmadığı gibi münakaşalar²⁵⁴ ile haberî sıfatlar üzerinde Selefîye ve kelâmcılar arasında çıkan tartışmalar²⁵⁵ üzerinde gereğinden fazla durmaya bu dönemin kelâmcıları tarafından gerek görülmemiştir. Filibeli Ahmed Hilmi, klasik kelâmlarda bazı tartışmalarda ilgili memnuniyetsizliğini ve bu durumun düzeltilerek yanlış mezhep ve metodların ortadan kaldırılması ile ilgili görüşünü şöyle dile getirir:

"İslâm'da tenzih ile teşbihin arasında dokturan tevhid fikrini, artık, onu sıkıştırıp boğan tâlî fikirlerden kurtararak meydana koymalıdır. ...Bugün İslâm âleminde bir nazar atsak 'ne şöyledir, ne böyle'nin ifratıyla boşluğa ulu- hiyyet atfedilenlerden itibaren, insana tapıcılara, türbe ve bâturalara tapan- lara kadar itikad şekilleri götürürüz."²⁵⁶

253. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 159.

254. Abdüh, *Risâle*, s. 52.

255. İzmirli, *a.g.e.*, II, 91-92.

256. Filibeli, *İslâm Tarihî*, s. 648.

Şibî Nu'mânî de, İslâm'ın iki temel esası olan tevhid ve nübüvvet mevcut bulunan mükemmel berraklık ve sadeliğe rağmen zamanla bir sürü haşye ve ilâveler yapılarak bunun bir problemler mecmuası haline getirildiğini, ilk dönem müslümanların bunları görmesi durumunda, bu meselelerle kuşatılmış İslâm'ı anlamaktan aciz kalacaklarını ileri sürer. Ona göre asıl şaşılacak şey ise, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olup olmadığı ve amellerin imandan olup olmadığı gibi tartışmalarn küfür ya da imanin ölçütü olarak kabul edilmesidir. Çünkü ilk asırda bu konuların hiçbirisi yoktu. Kelâm tarihi tetkik edildiği takdirde bu meseleler için gereksiz yere ne kıyametlerin koptuğu ve ne kanların aktığı görülecektir. Buna sebep olan şeyler de, ya bırakım sebep ve vasıtalarla kelâma giren, ancak daha sonra kelâmcıların vazgeçilmez uğraşı haline gelen yukarıda zikredilen tartışmalardır, ya da Kur'an'da geçen, ancak mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen te'vil gerektiren konulardır. Şibî'nin ifadesiyle, gerçek olan şu ki, bunlar kelâm ilminin asıl meseleleri değildir ve rahatlıkla dışlanabilir. Ne var ki, söz konusu tartışmalar altıyüz sene İslâm esasları gibi telakki edilmiştir ve bu tamamen yanlıştır.²⁵⁷

Yakın dönemin kelâm âlimleri, kader konusunda da çok söz sarfetme ve uzun tartışmalara girmekten kaçınmışlardır. Onlara göre, bu konuda tartışmalara girmek iman gereği olmayıp, zihni egzersiz ve felsefi tatmin arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu yolla bir sonuç almak herkes için mümkün değildir ve bazan yanlış yola da sevk edebilir. Çünkü ne kadar çok misaller verilirse verilisin insanların çoğunun bu konuyu tam mânâsıyla anlaması zordur.²⁵⁸ O yüzden bu mesele itikad kitaplarında ele alınarak ve yapılan tartışmalar nakledilerek genelleştirilmemelidir. Bu âlimleri kader ve hüriyet tartışmaları konusunda bu görüşe sevkeden âmil bu konudaki spekülasyonların netice veremeyip konunun bütün tartışmalara rağmen açıklığa kavuşmamasıdır. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir çalışmanın sonucunda da bu resbit tarihsel bir bakışla daha açık olarak ortaya konmuştur.²⁵⁹

Daha çok teorik ihtilâflardan kaynaklanan ve teferuata ait bulunan tartışmaların önem kaybedip ikinci plana itilmesi, buna karşılık Allah'ın varlığı ve nübüvvetin gerekliliği meselelerine bütün gayretin teksif edilmesi, bu ilmin tekrar zamanının problemleriyle uğraşmaya başladığına işaret eder.

B) Mezhepçiliğin Zayıflaması ve Tenkit Zihniyetinin Gelişmesi

Yakın dönem kelâm âlimlerinin dikkat çeken bir diğer hususiyeti de son asırlarda yerleşen mezhep taassubundan, her hâlükârda bir mezhebin

257 Şibî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 144-146; Şibî bu şikâyetlerin arkasından, Eş'arîler diğer kelâm mezhepleri arasında şiddetli ihtilâflara sebep olan, ancak dinin temel esaslarından sayılmayan ve bilhassa Allah'ın sıfatlarını yorumlamakla ilgili başlıca konuların bir listesini yapıyor (a.e., s. 146-147).

258 Abduh, *Risâle*, s. 63-65; ayrıca bk. İqbâl, *The Reconstruction*, s. 68 ve 86.

259 Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Matûrîdî*, s. 334-337.

görüştünü taklitten uzaklaşmaları, gerektiğinde fikir yürütme, tercih ve eleştirilere yer vermeleri, köni-körüne bağlanmayı reddetmeleridir. Bilindiği gibi, taklit zihniyeti sebebiyle bir kısım ilim adamları, diğer itikadî fırkalar şöyle dursun, Ehl-i sünnet mezhebinin kolları arasında bile bir görüş alışverişi ya da bir uzlaşmaya asla yanaşmaz. Diğer mezheplerin görüşleri sadece reddedilmek üzere ele alınır, en bâzır nas ya da istidlâl bir bahane ile göz ardı edilir. Zorlama ya da çelişkili dahi olsa mezhep görüşünün savunulmasında bir mahzur görülmez.

Buna karşı XIX. yüzyıldan itibaren bazı İslâm âlimleri, önceki bölümde anladığımız gibi fıkıhta başlatıldığı içtihad hareketine paralel olarak, kelâm da taklidin terk edilerek tenkit ve tercih anlayışını yerleştirmeyi hedeflemiştir, bu ilimde de yeni fikirler zemin hazırlamak istemişlerdir. Şibî Nu'mânî'ye göre, İslâm'da sahâbe döneminden itibaren fikir hürriyeti bulunup içtihadlar teşvik edildiği halde, bilâhare taklit hâkim olmaya başlamıştır. Tefekkür ve araştırma ruhu, her ne kadar bütün kelâm kitaplarına "akaidde taklit câiz değildir" sözü ile yansımış ve bu ifade sonraki dönemlere miras kalmışsa da, bu kural maalesef hayatîyeti olmayan bir slogandan öteye geçmemiştir.²⁶⁰ Halbuki İslâm dininin, sahâbe ve onların takipçilerinin şahsında başlangıçta hür irade, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahittir.²⁶¹ Zira bu din izmirli İsmail Hakkî'nin ifadesiyle aklı taklit ve benzeri bütün bağlardan kurtularak ona bağımsızlığını kazandırmıştır.²⁶²

Akaiddeki "cümûd" ve taklit zihniyeti ile akla hiçbir rol verilmemesinden şikâyet eden²⁶³ Muhammed Abduh, ilim ehlinin artık sadece sonraki döneme ait muhtasar kelâm kitaplarından istifade ettiklerini, buralarda görüldükleri bilgilere sanki Allah ve Resulü'nün söylemiş olduğu gibi sarıldıklarını, itiraz edildiği takdirde "kitapta böyle diyor" diye işin içinden çıkınlarnı anlatır.²⁶⁴ Buna karşılık kendisinin takip ettiği metodu anlatırken, bilinenin farklı bir sonuca götürse de yalnız sahih delilleri kullandığını bilhassa vurgulamak ister.²⁶⁵ Abduh'un, talebeliği sırasında bir öğrencinin onu Mu'tezile görüşünü tercih etmekle suçlayıp hocasına ihbar etmesi üzerine hocaya Eş'arî görüşü taklit etmeyi bırakmışken, Mu'tezile'yi taklit için bir sebep bulunmadığını, kendisinin hiçbirini taklide çalışmayıp sadece delile dayandığını söylediği nakledilir.²⁶⁶ Taklidi, İslâm'a ve insan tabiatına uygun bulmayan

260 Şibî, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 115-116; Şibî, İslâm'ın kökenindeki bu dinamik ilim anlayışının Avrupa'da Luther gibi adamları yetiştirmesine ve kölelikten kurtulmalarına büyük katkı oldu-ğuna da bülirir.

261 Şibî, a.g.e., s. 194.

262 İsmîlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.

263 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 113-115.

264 Abduh, a.g.e., s. 139.

265 Abduh, *Risâle*, s. 2-3.

266 Reşîd Rûzâ, *Târîhü'l-Usûl*, I, 133-134; taklit zihniyeti İslâm âlemline V.XII, yüzyıldan itibaren girmiş, Gazzâlî, Kendi zamanında belli bir görüşün taklit edilecek, farklı düşüncelerin dışlanması ve küfürün ölçütünün Eş'arî ya da Mu'tezilî görüşüne muhalefet olarak görüldüğünü şiddetle tenkit eder ve bu taklide Eş'arî'ye muhalefetinden dolayı Bakıllar'ın bu de tekrir edilmesi gerektiğini bildirir (*Faysalü'l-İfrikâ*, s. 39-40).

Abdüh, kısa otobiyografisinde hedeflerinin başında, "düşünceyi taklit zincirinden kurtarma ve ihtilâfların henüz çıkmadığı ilk dönemdeki anlayışa göre dini anlama" görüşüne yer verir.²⁶⁷ Kendi ifadesiyle,

"İslâm dîni kavâidde tefrik dîni değil, akaide tevhit dinidir. Aklî İslâm'ın en büyük yardımcısı, nakil de en kuvvetli rûknüdür. Bunun ötesi şeytanî telkinler ve siyasî heveslerdir."²⁶⁸

Yakın dönem kelâm âlimleri muhtelif konularla ilgili fikirlerini söyleyip eleştiriler yapabiliş, bazan kendi mezheplerine katılmadıkları gibi bazan de diğer mezheplere yeni yaklaşım ve tenkidlerde bulunmuşlardır. Meselâ Abdüh, Mu'tezile'yi, Allah'ı belli şeyleri yapmak zorunda olan mükellef konumuna düşürdükleri için suçlarken Cebriyye ve Eş'arîler'i de ta'îlî kabul etmedikleri için Allah'ı, dîni yıktığını bugün yapacak, yarın da tersini yapacak kadar değişebilen ve ne yapacağı belli olmayan gayesiz bir varlık haline getirmekle itham etmiştir.²⁶⁹ Aynı konuda İzmîrî, Eş'arîler'in acz belirtisi göstererek hikmeti mutlak ilim ve iradeye havale ettiklerini, Mu'tezile'nin ise emir ve nehye aşırı önem verip bu sefer Allah'ın kudretini zedelediğini ifade ederek her iki görüşe de katılmaz.²⁷⁰ Ayrıca Abdüh ve İzmîrî, sıfatların mahiyeti ve haberî sıfatların te'vil edilmemesi konusunda Selef'in tavrını destekleme yoluna gitmişlerdir.²⁷¹

Reşîd Rızâ'nın bir notuna göre, Abdüh'un halku'l-Kur'an tartışmasında Kur'an'ın mahlûk olduğu yönündeki görüşü, *Risâle*'nin ilk baskısında yer aldığı halde, tepkiler sebebiyle sonradan çıkarılmıştır.²⁷² Şîbî de Seyyid Ahmed Han gibi, bazan klasik Ehl-i sünnet görüşünün dışına çıkmış, Mu'tezile hatta felâsifeyi destekleyebilmiştir. İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında da tartışma konusu olan fizik âlemin menşei konusunda Şîbî, zamanındaki "maddenin muhafazası" gibi bazı fizik teorilerine dayanarak âlemin atomlardan meydana geldiğini ve kadim olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu ile Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların bu görüşte olmaları delil olarak getiren Şîbî, bunun bir yaratıcı ihtiyacı ortadan kaldırmayacağını düşünmüştür.²⁷³ Hatta o, bu sebeple hudûs delilini de kabul etmez.²⁷⁴ Ahiret

²⁶⁷ Reşîd Rızâ, *Târîhü'l-İstâz*, I, 11; Abdüh böylece, klasik mirasa sadık kalmakla birlikte, katı mezhep prensiplerini aşmak istemiş, bağimsiz düşünmeye meylenmiş, zaman zaman sentezler yapmıştır (Anawati, *Tendencies*, s. 51; Boumrane-Gardet, *Panorama*, s. 55; Hourani, *Arabic Thought*, s. 142; Joyntboll, *The Authenticity*, s. 15). Yani Abdüh, kelâmda mezhep taassubu ve kusallığını bızmak istemiştir.

²⁶⁸ Abdüh, *Risâle*, s. 23; Abdüh ayrıca, İslâm'ın fikir üretimine şâns tanıdığını, bu yüzden sadece prensipleri belirlediğini, Kur'an'ın tefsîlâtı insanlara bıraktığını, kendisinin de bu metoda uyduğunu söyler (a.e., s. 152). Fîlbeli de bu konuda "İslâmîyet, esaslar itibarıyla son sözü söylemiştir ve hatta bunun için bir dîn-i müsibettir. Lâkin teferruat fehm ve itham, terakkât-ı fikriyeden müthem olur" ifadesini kullanır (*Maddiyûn Meslek-i Dalâlet*, s. 113).

²⁶⁹ Abdüh, a.g.e., s. 53-54.

²⁷⁰ İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 152.

²⁷¹ Abdüh, a.g.e., s. 51-52; İzmîrî, a.g.e., II, 91-92, 159.

²⁷² bk. *Risâle*, s. 47'deki dipnot.

²⁷³ Şîbî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 47-52.

²⁷⁴ Şîbî, a.g.e., s. 25.

tasvirlerinin başka bir anlatım imkânı olmadığı için maddî vasıtalarla dile getirildiğini savunan²⁷⁵ Şîbî böylece âhiret hayatının mahiyeti konusunda da İslâm filozoflarına çok yaklaşmıştır.

Mu'tezile, Kaderiyye ve Cebriyye gibi fırka ve mezheplerin İslâm dışı telakki edilemeyeceğini söyleyerek ümmeti yetmiş üç fırkaya ayırıp yalnız birini cennetlik yapan hadisi kabul etmeyen²⁷⁶ Şîbî, ayrıca Eş'arîler'in nübüvvet tarifine ve nübüvveti mücize temeli üzerine oturtan anlayışlarına da büyük kelâmcıların buna kail olmadıklarını öne sürerek²⁷⁷ karşı çıkmıştır.²⁷⁸ Şîbî ve Seyyid Ahmed'in nübüvveti bir kapasite ve meleke olarak anlamak isteyen bir yaklaşım içine girip filozofların nübüvvet anlayışına meylettikleri de dikkati çekmektedir.²⁷⁹ Eski Yunan felsefesini, tecrübe ve duyuların bilgisine ve tabiatı yeteri derecede ilgi göstermediği ve bundan dolayı Kur'anı anlayışa ters düşüğü için eleştiren²⁸⁰ İkbâl, ilk dönem İslâm düşünürlerini de bu hususu gözden kaçırmak, Mu'tezile'yi dîni mantukî kavramlar sistemi haline getirmek, Gazzâlî'yi de (ö. 505/1111) dîni felsefî şüphecilğe dayandırmak suçlamıştır.²⁸¹ O ayrıca, Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs, gaye ve imkân delillerine de eleştiriler getirmiştir.²⁸² Öte yandan söz konusu kelâmcıların çoğu, âhirette azabın sonsuza kadar devam edeceğini şeklideki yaygın görüşe katılmamış,²⁸³ insanın fillerinde hür olduğunu savunarak Eş'arî görüşünü reddetmiş ve bu konuda Mâtüfî mezhebinin, hatta Mu'tezile görüşünü tercih etmişlerdir.²⁸⁴

Katı mezhep taassubunun, İslâm ilimlerinin hayatîyet ve canlılığı önünde büyük bir engel olduğu, yeniden keşfedilmeye başlanan ilk dönem kaynak ve metotlarının incelenmesiyle açıkça farkedilmiştir. İslâm araştırması, bütün ilim ve düşünce mirasından istifade etmesini bilmeli, yerleşmiş yanlış telakkileri eleştirme cesaretini gösterebilmelidir. O yüzden bu dönemdeki kelâm âlimlerinin zaman zaman, çok açık olmasa da bazı tercih ve eleştiriler yapabilmeleri, takdir edilecek bir başlangıç olarak kabul edilmelidir. Bu âlimler sahip oldukları yeni görüş ve getirdikleri eleştirilerde isabetli veya

²⁷⁵ Şîbî, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 179-180.

²⁷⁶ Şîbî, *İmam Abu Hanîfa*, s. 156; Abdüh, fırka-i nâciyenin hangisi olduğu konusunda hadisî tevakkufunu Allah'ın fazl ve yardımı olarak görüp, tekfîre karşı çıkar. Şîbî ve Seyyid Ahmed Han'ın genel olarak hadisleri tartışırken, Buhârî ve Müslim'in râviler konusunda yanlış hatalı teknikler kullanmalarının mümkün olduğu yönündeki görüşleri (bk. Şîbî, a.e., s. 112-113 ve 151; Ballon, *The Reforms*, 96-98) daha önce belirtilmişti.

²⁷⁷ Şîbî, a.g.e., s. 79-80.

²⁷⁸ a.e., s. 56-57.

²⁷⁹ a.e., s. 89-90; S. Ahmad Khan, "On the Mode and Nature", s. 280-281; S. İqbâl, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, s. 163; Troll, *Sayyid Ahmad Khan*, s. 193.

²⁸⁰ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 11-12.

²⁸¹ İqbâl, a.g.e., s. 3-4.

²⁸² İqbâl, a.g.e., s. 23 vd.

²⁸³ Abdüh, *el-A mâdî'l-kamile*, III, 460; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 197-200; İqbâl, a.g.e., s. 98.

²⁸⁴ bk. Abdüh, *Risâle*, s. 61; Şîbî, a.g.e., s. 192-194; Troll, a.g.e., s. 203; İzmîrî, a.g.e., I, 53; İqbâl, a.g.e., s. 63.

hatalı olabilmektedir. Önemli olan, kişilere değil delile ve kaynağa bağlı olma geleneğine sahip çıkıp bunu uygulamaya çalışmaları, kelâma tenkit ve terah anlayışını kazandırmaları, kendi imkân ve kapasiteleri ölçüsünde değerlendirmeye yapabilmeleridir. Bu yaklaşım tarzı günümüz kelâm araştırmalarına da tesir etmiş, ilk dönemdeki gibi orijinal ve peşin hükümsüz çalışmaların yapılması gereği kabul edilmiştir.

C) Kelâmda Yeni Konulara Yer Verilmesi

İncelenen yakın dönem kelâmcılarında görülen farklılıkların en önemlisi, yalnızca iman esasları ve inanç konularıyla yetinilmeyip dinin ferdî ve toplumsal yapısının da konu edilmesi, modern insanın anlayacağı şekilde bunların açıklanıp tanıtılmasıdır. Bu dönemde kelâmcılar buna sevkeden faktör bazı oryantalistler ve Batıcı müstüman aydınların, İslâm'ın inanç sistemi yanında kavram ve müesseselerini de hedef alması, bunları Batı normlarına göre çağdışı göstermeye çalışmalarıdır. Modern bilim ve felsefe nazariyelerinden gelen Allah'ın varlığı, nübüvvet ve vahiy konusundaki eleştiriler ve saldırlar ayırım yapmadan bütün dinleri tehdit etmekteydi. Bunların dışında özel olarak İslâm'a yöneltilen tenkitler genellikle Hz. Peygamber'in şahsiyeti, koyduğu hayat tarzı, oluşturduğu sistem ve kurumlar ile ilgiliydi. Bu yüzden söz konusu âlimler, İslâm'a hangi konuda saldırı geliyorsa onunla ilgilenmeyi, o meseleyi ele alıp gerçeği ortaya koymayı kelâmın ve kelâmcıların görevi saydılar. İncelenen kelâm kitaplarının bazı bölümlerinde²⁸⁵ söz konusu hüküm ve düzenlemelerin gaye ve hikmetleri verilmiştir. İslâm'ın bir ibadet ve hayat felsefesi yapılan bu bahislerde, aynı konuların diğer din ve kültürlerdeki keyfiyetinin mukayeseli olarak sunulması da ihmal edilmemiştir.²⁸⁶

285 Şibli'nin *İlm-i Kelâm-ı Cedid* 'inde "Akâid-i ta'sili" başlığı altında ele alınan konular, ibadet, insan ve kadın hakları, miras ve anne hukuku konularıdır. Reşid Rızâ'nın *el-Vahidü'l-Muhammedî* adlı eserinde vahiy ve nübüvvetin ispatından sonra Kur'an'ın içtimai, hukukî, siyasi ve idari konulardaki hedefleri için bölümler açılmış ve ayrıca insan haklarına yönelik konular, özellikle kadının yüceltilmesi ve köleliğin kaldırılması için getirilen prensip ve tedbirler işlenmiştir. Bu konular ele alınırken ayrıca Kur'an ve İslâm'a yapılan tiraz ve tenkidler göz önüne alınıp cevaplar verilmiştir. Medeniyet ve ilim kavramları çerçevesinde İslâm'ın içtimai-hukukî ilkelere ne kadar uydu ve bu ilkelere karşı bazı müstakil kitaplar da yazılmıştır. Abdurrahman *el-İslâm dînün 'âmmün bâlid*, *el-Mer'atü'l-müslime*, Reşid Rızâ'nın *Medâ il'â-cinsü'l-halif*, İkbâl'in *İslâm as a Moral and Political Ideal* adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

286 İzmîrî, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuç olarak tasarladığı ve sadece giriş ile ilk bölümünü tamamladığı *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde farklı bir metot takip etmiştir. Oluşmuş geniş tuttuğu giriş bölümünde sosyal konular yerine, epistemolojinin yanında, diğer kelâm kitaplarındaki farklı olarak, İslâm ilimlerinin teşekkül ve tedvin tarihini, tükadi grupları (1. 71-138) ve diğer İslâm düşünce ekolleri ile yaşayan mezhepler (1. 139-81) hakkında çok ayrıntılı bilgiler vermektedir. Ayrıca fıkıh iliminin muhteva ve metodolojisi hakkında da (1. 182-216) bir ana başlık açmıştır. İzmîrî'nin etrafına ele aldığı başka bir mesele de varlık konusudur. Bu haliyle eserin giriş kısmı diğer tek bölümünü hacim olarak ağırlaştırır. Burada konuları işlerken İslâm kelâmı ve felsefalarının görüşleri ve bunların kendi içlerindeki görüş farklılıkları ile ilgili malumat verdiği gibi, yer yer modern Batı felsefesindeki teori ve bilgilerle karşılaştırmalar yapılmaktadır.

Mesela Şibli Nu'mânî, kelâmın siyere bağlantısını kurmak istemiştir. O, dinin sadece Allah'a imandan ibaret bulunmadığını, nübüvvetin de onun bir parçası olduğunu, dolayısıyla vahyin alıcısı durumundaki peygamberin şahsiyeti ve hayatı ile ilgili çıkabilecek sorularla da kelâm ilminin ilgilenmesi gerektiğini vurgular.²⁸⁷ Ayrıca genellekle evlilik, zorla itidâ, köleliğe müsaade, dünya ve siyasetle uğraşma gibi konularda Batılı yazarlarca Hz. Peygamber'e eleştiriler yapıldığını ifade ederek bunlara cevap verilmesinin zarureti üzerinde durur.²⁸⁸

Bu metot aslında klasik kelâmın "isûlû'd-dîn" niteliği ve kapsamıyla da paralellik arz etmektedir. Çünkü kelâm ilmi İslâm'a bir bütün olarak bakar ve bu açıdan her mesele hakkında belirleyici tarzda söz söyler. Dolayısıyla İslâmî bütünlüğün içinde bir işlev gören her konu kelâmî bir yaklaşıma muhtaçtır. Ebû Hanîfe'nin ilk devirde "el-fikhu'l-ekber" ifadesini kullanması bu açıdan anlamlıdır. Teknik ve ayrıntılı olarak diğer İslâmî ilimler tarafından yapılan bakışlar çözüm üretme fonksiyonunu yerine getiriyorlarsa da o konuda İslâm'ın gaye ve felsefesini ortaya koyamaz. Din bir felsefe ve düşünce ibaret olmadığına göre, dinin esaslarını ortaya koymaya çalışan kelâm da yalnızca felsefî kavramlarla uğraşan bir disiplin olarak kalamaz. Her dönemde sorun haline gelen konuları takip eder, diğer ilim dallarıyla temas kurar. Nitekim bu metodu benimseyen Seyyid Kutub, Şeltût, Akkâd, Said Nursi ve Mevdûdî gibi sonraki âlimler XX. yüzyılın ikinci yarısında da İslâm'ın bütünlüğünü ele alan eserler telif etme gereğini duymuşlar imandandan ibadete, ahlaktan hukukî ve iktisadî nizama kadar dinin esaslarını savunmuşlardır. Sosyoekonomik problemlerin daha da çoğaldığı günümüzde de bu yöndeki çalışmalara duyulan ihtiyaç artarak devam etmektedir.²⁸⁹

Bu çalışmada ele alınan yakın dönem kelâmcıların en fazla üzerinde durdukları örnek konular kısa bir tasnife tâbi tutularak, bu konular ele alış tarzları ve verdikleri cevaplar sunulacaktır. Bu noktada onların gaye ve hedefleri daha iyi ortaya çıkacak, sonuçta da günümüz araştırmalarının yeni konulara yaklaşımları için bir fikir edinme imkânı doğacaktır.

1. İnsan Hakları

İnsan hakları konusu Batı'da Aydınlanma hareketinin ahlâk ve siyaset düşünürleri tarafından felsefî olarak ele alınmaya başlanmış, iç savaş sonrası Amerika'da daha yoğun olarak işlenmiş, 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve aynı tarihteki Virginia İnsan Hakları Bildirgesi ile daha sonra gerçekleşen Fransız İhtilâli'nin arkasından ilân edilen 1789 İnsan ve Vatanadaş Hakları Bildirgesi gibi belgelerle pratiğe aktarılmıştır. II. Dünya

287 Şibli, *Sirat-un-Nabl*, 1. 7.

288 Şibli, a.g.e., 1. 88; ayrıca bk. Ferid Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmmün bâlid*, s. 141-145.

289 Kelâmın bu konuları ihtiva etmesi çağdışı araştırmacılar tarafından da desteklenmektedir (bk. Necâr, *Mebâhîs fi'l-menhecijjeli'l-fikri'l-İslâmî*, s. 155-158).

Savaşı'nı müteakip 1948 Paris İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi ile uluslararası boyuta ulaşan konu günümüze kadar güncelliğini muhafaza etmiştir.

Vahiy dışlayan deist anlayışın yayılması ile tabii hukuk arayışlarının başladığı Batı'da kilise hukukunun sert eleştirilere mâruz kalmasından sonra emperyalist gayelerle teşvik edilen oryantalist hareketi sonucunda İslâm'ın hukuk sistemi irdelenmeye başlanmış ve çeşitli tenkitler getirilmiştir. Bauli seyyah, diplomat ve müsteşirlerin yaptıkları, bir kısmı ön yargılı, fakat bir kısmı da yerleşen yanlış zihniyet ve uygulamalarla ilgili olumsuz değerlendirmeleri, İslâm dünyasındaki Baulaşmış aydınlar arasında da tesirini göstermiş ve sorgulamalar yapılmaya başlanmıştır. Bu gelişmeler karşısında yakın dönemin kâlamcıları, bir yandan İslâm'ın gerçek yüzünün bu olmadığını, mevcut imajın yanlış olduğunu anlatmaya çalışmışlar, diğer yandan Kur'an'a dayalı bir "haklar manzumesi" ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Söz konusu kâlam âlimleri Kur'an'a ve sağlam sünnete dayalı sistemi öne çıkardıkları zaman çok rahat davranabilmişler, ancak bazı tarihsel ve yaygın uygulamalar karşısında zorlanmışlar ve bunların yanlışlığını itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlardır. İslâm hukukunun son yüzyıllarda geliştirilmesi sebebiyle sıkıntı duyan bu âlimler, içinde içtihad çağrısı yaparken dışarıya karşı metot olarak İslâm'ın diğer din ve medeniyetlere nazaran haklar konusundaki üstünlük ve öncülüğünü gösterme yolunu tercih etmişlerdir. Bu da müslüman araştırmacılar arasında kaynakların tetkik ve değerlendirilmesi yolunu açmış ve daha sağlam temellere dayanmalarını temin etmiştir.

İnsan hakları konusunda yenilikçi kâlamcıların ilk çıkış noktaları şudur: Her toplumda hataların bulunabileceği kabul edilmekle beraber, iyice incelendiği takdirde hiçbir düşüncenin insana verilen değer ve ona tanınan haklar konusunda İslâm'a erişemediği görülecektir. Bu farklılık tabiatıyla İslâm'ın ilâhî kaynağından gelmektedir. Çünkü İslâm, insan hayatı ve yaşama hakkına büyük önem verir. Bunun için başkasının hayatı şöyle dursun kişinin kendi hayatına kastetmesini bile yasaklar (en-Nisâ 4/29). Ayrıca önceden çocuk ve sakatları revâ görülen muameleler ve yaygın çocuk öldürme vahşeti reddedilerek (el-En'âm 6/151), bunun hemen ve tamamen ortadan kaldırılması sağlanmış,²⁹⁰ yeni köle ihdasına sınırlar konup mevcut kölelerin tedricen hürriyete kavuşturulması yoluyla köleliğe karşı ilk fiili mücadele başlatılmıştır.²⁹¹

İnsan hakları ile ilgili getirilen diğer delil ve misalleri de şöylece özetleyebiliriz: Hindû dinindeki kast sistemine, hristiyanların Roma İmparatorluğu

²⁹⁰ Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 127-128.

²⁹¹ Resîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muharrred*, s. 224-232; Mütellif bunun İslâm'daki nazari ve pratik vasıfalarını teferruata anlatmaktadır.

yönetiminde uyguladıkları zulümlere ve Yahudiliğin rfkî bir din olmasına karşılık İslâm'da rnk üstünlüğü bulunmayıp, bütün topluluklar aynı değer ve statüye sahip olmuştur. İslâm tarihinde Atraplar diğer müslümanların değerleri tebaası haline gelebilmiştir.²⁹² Eşitlik ilkesi Avrupa'da ancak yakın zamanlarda rğbet kazanmasına karşılık, İslâm'da çok önceden savunulmuş (el-Hucurât 49/13), ayrıca sözde bırakılmayıp uygulamaya da konmuştur. Müslümanlar arasında eşitsizlik, zengin ve fakir, idareci ve halk arasındaki mesafenin sonradan artmasıyla ortaya çıkmış ve yayılmıştır.²⁹³ İslâm dini, herhangi bir kişi veya zümreye din sultası vermemiş, din konusunda baskı ve zorlamaya müsaade etmemiştir. Kur'an'da peygambere bile "hatırlatıcı" (mül-zekkir) olmanın dışında bir yetki verilmemiştir. Ayrıca hiç kimsenin, başkasının özel hayatını ve inançlarını araştırma selâhiyeti yoktur.²⁹⁴

Diğer dinlere ve onların müntesiplerine karşı hoşgörü ve hürriyet tanınması konusunda da İslâm çok önde olup, haksız saldırılar dışında diğer milletlerle daima iyi geçinmeyi tavsiye etmiştir.²⁹⁵ Fethedilen ülke insanlarını kendi inanç ve uygulamalarında oldukları gibi serbest bırakmıştır.²⁹⁶ Ayrıca tebliğ ve mücadelenin medenî ölçüler içinde olması (el-Bakara 16/125) ve hatırlatmadan öteye geçilmemesi (el-Gâşıye 88/21-22) istenmiştir. Nitekim İslâm dini gelinceye kadar, dinde zorlama olmadığı (el-Bakara 2/256) ilkesi dünyanın aklına bile gelmemiştir.²⁹⁷ Mısır fethinden sonra hristiyan ilim adamları Yuhannâ en-Nahvî'nin yaptığı çalışmalar ve Amr b. Âs ile araların da oluşan dostluk örneği, inanç ve düşünce hürriyetine İslâm'ın büyük önem verdiğini ve gayri müslimlerin iyi hasleflerine saygı duyduğunu gösterir.²⁹⁸

Müslümanlar gayri müslimlerden ilimde istifade etmekte bir beis görmemişler, önce edebî, sonra aklî ve kevnî ilimlerle uğraşmışlar, kütüphane ve medreseler kurmuşlardır.²⁹⁹ Diğer din mensuplarıyla iyi münasebetler tavsiye eden İslâm dini evlilik ve yiyecekler konusunda da kolaylık tanımıştır. Ehl-i kitâp'tan alınan ve itiraz konusu edilen "cizye" ise (et-Tevbe 9/29) fethedilen yerlere konulan bir vergi olmayıp, can ve mal güvenliğı hizmeti için alınan cizî bir ücrettir. Bu maksatla tahsil edilen söz konusu maddî katkılan dışında, onlara yönelik maddî veya mânevî herhangi bir zor kullanma mümkün değildir. Toplumla yüklenen iyilik, barış ve karşılıklı iyi ilişkilerde bulunma sorumluluğı sadece müslümanlara değil, her kesime şâmilidir.³⁰⁰

²⁹² Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 140-142; ayrıca bk. Fethî Vecdî, *el-Medeniyeye ve'l-İslâm*, s. 125-143; İzzetî, *el-Cealâbâ's-sedid*, s. 105-106.

²⁹³ Şibli, *a.g.e.*, s. 195-196.

²⁹⁴ Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 50-57.

²⁹⁵ Şibli, *a.g.e.*, s. 197.

²⁹⁶ İzzetî, *a.g.e.*, s. 101; Abdüh, *a.g.e.*, s. 64; Abdüh'a göre bazı müslümanların İslâm'ın zayıfladığı dönemlerde bu hükümleri ihlâl etmeleri ise tasvip edilemez.

²⁹⁷ Şibli, *a.g.e.*, s. 199-200.

²⁹⁸ Abdüh, *a.g.e.*, s. 77-78.

²⁹⁹ a.e., s. 78-83.

³⁰⁰ Abdüh, *Risâle*, s. 170-172; a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 64; Resîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muharrred*, s. 215.

İslâm'ın, hızla yayıldığı sırasında insanlara ve diğer dinlere karşı sergilediği tutumu, her türlü hakka riayet ederek muhaliflerin sevgi ve hümrine mazhar oluşu da herkeşe bilinmektedir.³⁰¹ Dolayısıyla İslâm'ın şiddet yoluyla yayıldığı iddiası doğru değildir. İslâm kesinlikle kılıç dini olmayıp, yalnızca savunma amaçlı olarak cihad yapar. Buna karşılık tarihî bir vâkıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorlamışlardır.³⁰² Abduh, bu açıdan İslâm dinini, ihyâ etmek, sulamak ve verimliliği arttırmak görevini taşıyan suya benzetir ve nâdirek meydana gelen taşkınların suyun değerini düşürmeyeceğini belirtir.³⁰³

İslâm devleti, idaresi altındaki gayri müslimler (zimmî) korumak zorunda olduğu gibi, savaştığı milletlere (harbî) karşı da ölçülü ve adaletli davranmada da mükellef tutulmuştur (el-Bakara 2/190; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/126). Fakat bununla birlikte, saldırgan düşünceye karşı Hristiyanlık'ta olduğu gibi fitrata uymayan sinüzsüz bir hoşgörü biçimine de ragbet etmemiştir.³⁰⁴

Gerçekte savaş İslâm tabiatına uygun olmayıp asıl olan af ve müsamahadır. Saldırganların tecavüzlerine karşı koymak ve kötülüklerinden korunmak için savaş izni verilmiştir. Hiçbir zaman din, bir zorlama veya intikam vasıtası olarak kullanılmaz. Bu sebeple İslâm tarihindeki savaşlar hristiyanların savaşlarına benzemez. Ayrıca müslümanlar diğer milletler gibi savaşlarda yaşlı, kadın ve çocukları katiyen öldürmez.³⁰⁵ Kur'an'da savaşın saldırı ve tecavüz üzerine kurulmasına karşı çıkıldığı gibi (el-Bakara 2/190) Hz. Peygamber döneminde yapılan bazı gazve ve seriyeler, bazılarının iddia ettiğinin aksine saldırı amaçlı olmayıp, karşı tarafın anlaşılmalara bozma veya tâcizde bulunmaları sebebiyle meydana gelmiştir. Çeşitli âyetlerde (et-Teve 9/13; el-Ankebût 22/39-40), yapılan savaşların bu yönlü gerekçelere dayandığı açıkça gösterilmektedir.³⁰⁶ Ayrıca müslümanlara, karşı tarafa sulh eğilimi görüldüğü takdirde sulhu tercih etme (el-Enfâl 8/61) ve yapılan ahidlere bağlı kalma (en-Nahl 16/91) tavsiyesi yapılmaktadır.³⁰⁷

Bireysel haklar konusunda ise, İslâm'da hayat dinden önce geldiği gibi, hiçbir şekilde kişi gücünün üstündeki şeylerden sorumlu tutulmaz. Zorluk

301 Abduh, *Risâle*, s. 180-189; ancak o, son dönemde müslümanların kısmen bu özelliklerini kaybettilerini de kaydeder.

302 Abduh, *a.g.e.*, s. 190-191.

303 Abduh, *a.g.e.*, s. 191-192; İslâm'ı savaşı teşvik etmekle suçlayanların aksine hristiyanların Haçlı seferlerini görmeleri gerektiğini belirtir Abduh, bu seferlere iştirak eden Bahîîler'in İslâm medeniyetinden etkilenerek Rönesans ve Reform yapıtlarının herkes tarafından kabul edildiğini kaydeder (a.e., s. 192-194). Abduh reform hareketiyle hristiyanların İslâm'a çok yaklaşıkları dair bir kanaatini de burada bildirir.

304 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 143-144.

305 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 62-63; Ferîd Vecdî, *el-Medenîyye ve'l-İslâm*, s. 139-143.

306 Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, s. 212-213; kırs. Ferîd Vecdî, "İslâm Savaşçı Bir Din midir?", *el-İslâm dînün 'âmminin hâlid*, s. 146-151; İktâl'e göre müslümanın bütün hedefi "İlâ-i kelimetullah" olduğu için "Gayesi yalnız memleketler fethetmek olan cihad, İslâm dîninde haramdır (Esâr-ı Hodi, s. 57).

ve hasralık halinde ibadetlerde birçok kolaylıklar tanınmış, ziynet ve güzellekler, köntülüğe sebep olmadıkları takdirde hiçbir zaman yasaklanmamıştır.³⁰⁸ Dinde aşrılık, yani âhiret talebiyle nefse işkence etmek de kabul edilmemiş, dünyanın unutulmaması (el-Kasas 28/77) tavsiye edilmiştir. İnsan diğer bazı inançlarda olduğu gibi ne tamamen cismanî ne de bütünüyle melekî bir yapıda telakkî edilmiş, aksine hem dünya hem âhirete bakan bir kişilik kazandırılmıştır. Din ve dünya maslahatları bir araya getirilerek, insana fitratına uygun tabii bir hayat tarzı gösterilmiştir.³⁰⁹

Dinlerin insan hayatına aşırı müdahale ettiği iddiasına karşı, bu dönemin kâlamcıları İslâm'ın diğer dinler gibi olmayıp insanlık üzerindeki bağ ve zincirleri kaldırmak için geldiği (el-A'râf 7/157) tezini ileri sürerler. Zira Kur'an yahudi ve hristiyanları, dinde aşırılıkta suçlar (en-Nisa 4/171). Dinde aşırılık gitmek ise ya her hareket ve davranışı dinle alakalandırıp her şeye dinî bir renk vermek, ya da dinî hükümleri çok zor, katı ve tahammül edilemez bir şekle sokmak şeklinde tezahür eder. İslâm her iki uygulamayı biçimleriyle mücadele eder. Bu maksatla, ziynet ve güzel ızzıkların yasaklanmak isteyenler âyetlerde şiddetle kınanmış (el-A'râf 7/32), İslâm peygamberi "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz"³¹⁰ demıştır. Ayrıca İslâm dininin hükümleri yumuşak, mütevil ve kolayca tatbik edilebilen cinstendir. Kur'an'da insanlara, güçlük (harec) ve zorluk (usr) çıkarmak defalarca reddedilmiştir (el-Bakara 2/286; en-Nisa 4/28; el-Mâide 5/6; el-Hac 22/78). İslâmî ibadetlerin de sayısı çok olmayıp bunlar arasından sadece namaz ve oruç herkese şâimdir. Öte yandan ibadet için bir üçüncü şahsın delâlet ve yardımı gerekmez.³¹¹

Dolayısıyla İslâm, din ve dünya dengesini korumaya büyük hassasiyet göstermiş, insana ölmeyecek kadar yemeyi hiçbir zaman telkin etmeyip, dünyadaki bütün nimet ve ziynetleri insanların kullanımına sunmuştur. Kur'an'da mal, yirmi yerde "fadlullah", yirmi bir yerde "hayır", on iki yerde "hasene" ve on iki yerde "rahmet" olarak vasıflandırılmıştır. Verilen mal ise kötü yerde kullanılan ve israf edilen maldır.³¹² İslâm'ın prensip ve hedefleriyle bugünkü durumunu mukayese etmek suretiyle birçok titraza yapıldığı veya yapılabileceği doğrudur.³¹³ Bu itirazlar yanlış değildir, ancak mevcut durum gerçek İslâm değildir. Bugünkü İslâm toplumu, hasta fakat çok

308 Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 70-71; kırs. Ferîd Vecdî, *el-İslâm dînün 'âmminin hâlid*, s. 47-53.

309 Abduh, *a.g.e.*, s. 72-73.

310 Müslim, "Kutâbül-fadâil", 140-141.

311 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 187-190; Şibli kolaylıkları sayarken onuncu senede bir defa olup, misafir, hasta ve çok zayıf bünvelleri farz olmadığını, namazda da güçlük halinde birçok şeyin kalkındığını, az sayıdaki rükûnler hatıf namazın çekilmez çok önemli olduğunu ifade eder: Ona göre, İslâm'ın diğer ibadetleri de öteki dinlere nazaran oldukça sade ve kolaydır. Mesela, Yahudilik kurbanla ilgili aşırılık kural ve merasimler koymuştur.

312 Şibli, *a.g.e.*, s. 204-209.

313 Abduh, *Risâle*, s. 195-199; Ferîd Vecdî, *el-Medenîyye ve'l-İslâm*, s. 143-162.

iyi bildiği ilâhları kullanmaktan kaçınan tabip gibi ümitsizlik veya mücize beklentisi içine girmiştir. Ancak bu durum hiçbir zaman İslâm'ın kendisine karşı bir hüccet olamaz.³¹⁴

Bu tesbitler göstermektedir ki eleştiriler karşısında motive olan yakın dönem kelâmcıların sayesinde, İslâm'ın bünyesinde var olan çok büyük ahlâkî ve hukukî meziyetler yeniden öne çıkmıştır. İnsanı mefhumları tarihte de Batı'ya oranla çok daha iyi tatbik etmelerine rağmen müslüman toplumlarının kısmen de olsa teorik sistemlerinden uzaklaşmaları ve bazı yanlış uygulamaların ortaya çıktığı inkâr edilemez. Ancak bu âlimlerin alternatif güncel çözümler getirmeleri mümkün olmamış, o yüzden farkedileceği üzere teorik anlatım ve mukayeseler yapmakla yetinilmişlerdir. Fakat sonraki nesillerin başta kelâm olmak üzere, fıkıh, ahlâk, siyaset ve iktisat araştırmacılarına yol gösterdiği ve bu yönde bir başlangıç teşkil ettiği için söz konusu tesbit ve gayretler küçümsenmemelidir.

2. Kadının Sosyal Konumu

Yakın dönem kelâmcıların yer verdiği konulardan biri de kadın meselesidir.³¹⁵ Modern bilim ve düşüncedeki gelişmelerden sonra Batı'da gerçekleştirilen sanayi devrimi, tarıma dayalı kırsal toplumdaki sanayi ağırlıklı şehir hayatına doğru bir kaymayı da beraberinde getirmiştir. Bu değişim sonucunda daha fazla iş gücüne duyulan ihtiyaç, kadınların çalışmasını, dolayısıyla sosyal hayata daha aktif olarak katılmasını gerekli kılmıştır. -erkekler gibi ve bazan onlarla beraber çalışma hayatına iştirak etmesi birçok sosyal ve hukukî tartışmaların doğmasına ve geleneksel yapıya karşı eleştirilerin yapılmasına yol açmış, haklı çabaların yanında "feminizm" hareketi gibi sonu olmayan, insanî bütünlükten sapmaya kadar giden bazı eğilimler de ortaya çıkmıştır.

Batı'da başlayan bu hareket yavaş da olsa köktü bir alle geleneğine sahip olan XIX. yüzyıl İslâm toplumlarına da yansımış, kadın konusu tartışılma-ya gerek Batı'ya benzeme özentisi, gerekse yeni şartlara uyum sağlama gayretleriyle çeşitli değerdendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Mısır'da Kâsım Emîn'in (1865-1908) geleneksel müslüman kadın tipine sert eleştiriler getiren *Tahrîrü'l-mer'e* ve *el-Mer'etü'l-cedîde* adlı çalışmaları ile bu eserlere Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ'nın cevapları³¹⁶ ve diğer merkezlerde kaleme alınan benzeri tarzda makale ve tercümeler konunun ne kadar yoğun bir şekilde tartışıldığını gösterir.

314: Abdüh, *Risâle*, s. 199-200; Benzer yaklaşım için ayrıca bk. a. mlf., *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 94-99.

315: Ferîd Vecdî ve Reşîd Rızâ, yapılan tenkitlere cevap olarak kadın konusunda müstaklî eserler telif etmişlerdir; bk. *el-Mer'etü'l-müslime*, Kahire 1319/1901; *Mikdûn il-cinsin latîf* (nşr. I. S. Sabâbet), Kahire 1992; M. Akîf de Ferîd Vecdî'nin eserini *Müslüman Kadını* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

316: Birinci bölümde bunlar üzerinde durulmuştur.

Bu konudaki tartışmalarda söz konusu kelâmcıların en başta vurguladıkları şey kadına verilen değer ve kadın hakları ile ilgili İslâm'ın önceliğidir. Yapılan değerdendirmeye göre kanun yoluyla kadının hukukî durumunu ilk defa İslâm tesbit etmiştir. Nitekim Batı hukuklarının temeli olan Roma hukukunun, kadını kocasının mülküne kattığı ve hiçbir statü tanımadığı bir vâkıdır. Dolayısıyla bu ve benzeri birçok yönden İslâmî bakış daha üstün ve öndedir.³¹⁷ Bunun yanında Kur'an'da kadına huzur kaynağı olarak bakılmış (er-Rûm 30/21), ayrıca kadınlara erkek arasında insan olarak bir fark görülmemiş (er-Rûm 17/23), hatta çocuğu karında taşıdığı için anneye özel bir atıfı bulunulmuştur (el-Ahkâf 46/15). Ayrıca kadınlara servet ve miras hakkı tanınmıştır.³¹⁸ İslâm'da zevcelik konusunda müslim ve gayri müslim kadın arasında da bir ayırım yapılmamış, eşler arasında ülfet ve bağlılık esas alınmıştır.³¹⁹

Kadın konusundaki sorunların başında boşanma gelmektedir. Yakın dönem kelâmcılarına göre Hristiyanlık boşanmayı imkânsızlaştırarak, Yahudilik ise çok kolaylaştırarak büyük sosyal problemlere zemin hazırlamıştır. Alle müessesesini karşılıklı iyi niyete bağlayan (en-Nisâ 4/21, 24) İslâm ise bu konuda daha uygun bir çözüm yolu bulmuştur.³²⁰ Kur'an'da boşanmayı tabii olarak önleyecek tedbirler konmuş ve son çare olarak boşanmaya müsaade edilmiştir. Bu tedbirler, önce tahammül etme ve arayı düzeltme tavsiyesi (en-Nisâ 4/19, 128), sonra da aileye zarar verip boşanmaya götürebilecek davranışların değiştirilmesi için hafif bir ceza (en-Nisâ 4/34), bu da fayda vermediği takdirde aile akrabalarından uygun bazılarının araya girip yardımcı olmaları çağrısından (en-Nisâ 4/35) ibarettir. Bütün bunlardan sonra boşanma hakkı tanınmıştır. Bununla birlikte boşanma süreci de uzatılıp yeniden düşünme ve geri adım atma imkânı da verilmiş (el-Bakara 2/228-9, 232), ayrıca boşanma gerçekleştirildiği takdirde yeniden evlenmek için kadına bir ara evlilik şartı getirilmek suretiyle (el-Bakara 2/230) önemli bir caydırıcı hüküm konmuştur. Boşanmış kadınların mağdur olması ve hemen sokağa atılmaması konusunda Kur'an'da büyük hassasiyet gösterilmiş (et-Talak 65/1, 6) ayrıca kadınların yeniden evlenme haklarının bulunduğu özellikle vurgulanmış (el-Bakara 2/241), boşandıktan sonra doğan çocuklar için kadına nafaka ve emzirme bedeli ödeme hususunda erkekçe sorumluluk yüklenmiştir (el-Bakara 2/233). Bu şartlarda kadın

317 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedîd*, s. 129-131; Reşîd Rızâ, *el-Vahyd il-Muhammedî*, s. 216-222.

318 Şibli, *a.g.e.*, s. 131-132.

319 Abdüh, *el-İslâm ve'n-Nasrânîyye*, s. 67-68.

320 Şibli, *a.g.e.*, s. 133-134.

zor durumda bırakılmayıp, geleceği bir müddet için teminat altına alınmış ve bu süre zarfında yeni bir evlilik yapma veya iş bulma şansı verilmiştir. Hiçbir filozof ve kanun koyucu bu kadar ıncellikle kadını düşünmemiş, diğer dinler ona bu konumu vermemiştir.³²¹

Görüldüğü ki yakın dönem kelâmcıları bu konularda İslâm'ı takdim eden daha çok nasrlarda var olan prensipler ile savunma yoluna gitmişler, müstühan toplumu ve ilim adamlarının bu prensipler ışığında getireceği düzenleme ve yapılarına konusunda fazlaca bir şey yapamamışlardır. Başlatılan bu gayret günümüz kelâmcılarına geleneklerine dayalı alternatifleri ortaya koyma yönünde daha büyük görevler yüklemektedir. Şunu belirtmek gerekir ki, Batı'da geçen yüzyılda başlayan kadın hareketinin girdiği süreç, onu ilâhî olduğu mevkîye çıkarma gayreti olmaktan günümüzde artık çıkmış, kadını tabiat ve fıtratını tamamen göz ardı eden bir mecraaya sürüklemiş, teknolojiyi kullanmak suretiyle onun nötrleştirilmesi, üreme fonksiyonunun kaldırılması, karşı cinse ihtiyaç duymadan çocuk sahibi olması ve dolayısıyla eşcinselliğin teşvik edilmesi boyutlarına varmıştır.³²² Bu da insana bakış açısı ve daha önemlisi onun "selim fıtratının" muhafazası meselesini ön plana çıkarmaktadır. Dinin korunması için önce insanın korunması şarttır. Dolayısıyla kadın konusu günümüzde daha ciddi bir şekildedir. Kelâmın konusu olmaya devam edecektir.

3. İbadetlerin Lüzum ve Gayesi

Diğer dinlere göre farklılık arzeden İslâm'daki ibadetlerin nitelik ve hedefi yakın dönem kelâmcıları tarafından ele alınan konuların bir diğeridir. İslâmî ibadetlerin çokluğu, zorluğu ve sürekliliği gibi suçlamalar zaman zaman insanları soğutmak için kullanılmış, bu da âlimleri bu konuya eğilmeye sevk etmiştir. Yapılan değerlendirmelerde, her dinde zamanla bazı yanlış telâkilerin yerleştiği, bunlar arasında en belirgin olanın ibadetlerin kendisini bizzat amaç yapıp, asıl maksatlarını göz ardı etme eğiliminin geldiği belirtilerek bunun bizzat dinden kaynaklanmadığı savunulmuştur. Bu sebeple, meselâ Hindû ve hristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inzivâ ve ruhbanîyet mantığı dinin muhteva ve gayesine uygun değildir. Bu yanlış, geçmiş kavimlerde insan kurbânı etmeyi bile bir ibadet sayacak kadar ileri gitmiş, aşırı boyutlar kazanmıştır.³²³

İbadetlerin Allah'a değil insanların kendisine mânevî faydalar sağladığı bilinmektedir. Allah'ın her şeyden müstağni olduğu çeşitli âyetlerde (el-Mâide

5/6; el-Ankebût 29/6; Fussilet 41/46) açıkça ifade edilmiştir. Bazı Baul yazarlar tarafından ibadetlerin maksadı konusunda daha yeni anlaşılmalı başlanılan hususlar on üç asır önce ortaya konmuştur. Kur'an'da ibadetlerin her biri için de müstakil açıklamalar yapılmış, namazın kötülüklerden alıkoyduğu (el-Ankebût 29/45), orucun günahlardan korunmayı öğrettiği (el-Bakara 2/183) ve hacın çeşitli faydaları bizzat müşahade ettirdiği (el-Hac 22/28) bildirilmiştir. İslâm'ın ibadet anlayışında itidal ve yapılabirlik esas olup, aşanlıklar tasvip edilmemiştir (el-Bakara 2/185, 286; el-Hac 22/78).³²⁴ Bunun dışında İslâm'da ticaret, çocuk yetiştirme gibi sosyal faaliyetlerin de dinî yönlerinin bulunduğu (el-Furkân 25/74; el-Cum'a 62/10) anlaşılmaktadır.³²⁵

Dinler ve dinlerdeki ibadetler arasında görülen farklılıklar, genelde insan toplumunun terbiyesinde gözetilen tedric sebebiyledir. Bu bir nevi çocuğa yetişmesi sırasında yapılan muamelelerin farklı oluşu ya da çocuğun değişik gelişim safhalarına benzer.³²⁶ İslâm, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlığın eksik bıraktığı hususları tamamlayıp iç temizlik hedefi doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmak suretiyle insanlara ilâh, güzel ahlâk ve fazilet gibi duyguları kazandırmak ister.³²⁷ Her bir ibadet mânevî bir ihtiyaca cevap verdiği için zaruridir. Meselâ namaz ırsana şuur kazandırarak, Allah'ın karşısında onun huzur ve mânevî tatmin bulmasını sağlar. Allah katında bir hikmeti bulunan rek'atların sayısı dışında namazda aklın sebebini anlamayacağı bir durum yoktur. Oruç fertlerde mahrumiyet duygusunu yerleştirip, nimetlere şükretmeyi öğrettiği gibi, hac eşitlik ve yakınlığı temin eder.³²⁸ Kur'an'ın toplumsal boyutu olan diğer bazı emir ve yasakları ise daha bâriz sonuçlara yöneliktir. İslâm dini bir yandan dinî vecibe olarak zekâtı koyup diğer yandan isteğe bağlı infakı teşvik ederek aşırı iktisadî sınıflaşmayı önlemek, böylece toplumsal barışı korumak, içki, kumar ve ribâyî yasakları yarak da aklın bozulmasını ve malın yok olmasını önlemek istemiştir.³²⁹

Buna göre yakın dönem kelâmcıları bir dinin vazgeçilmez unsuru olan ibadetlere yapılan eleştirileri cevapsız bırakmamışlar, doğrudan iman esaslı olmadığı halde bu konuyu kelâmın dışında telâkki etmemişler, sonuçta da müstühanlar arasında "ibâhiyye" türü eğilimlere set çekmişlerdir. Burada asıl önemli olan husus, metot olarak bu kelâmcıların ibadetleri farz kılan nasları delil olarak getirmek yerine, onlardaki hikmeti, fert ve topluma kazandırdıkları mânevî yücelikleri günün insanını tatmin edecek şekilde ortaya koymuş olmaları ve bu yolla gerekliliğini savunmalarıdır. Bu hem Kur'an metoduna, hem de günün anlayışına uygun bir yaklaşım tarzıdır.

324 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 125-126.

325 Şibli, *a.g.e.*, s. 127.

326 Abdurrahman, *Risâle*, s. 166.

327 *a.g.e.*, s. 169-170.

328 *a.g.e.*, s. 172-174.

329 *a.g.e.*, s. 176-179. İslâm'ın ibadât ve muameleât âhkâmındaki hikmet ve gayeler için ayrıca bk. İzzetli, *el-Cevâbü's-sedid*, s. 70-90.

321 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 136-138; yeni kelâm âlimleri kadın haklarını savunurken çağdaş Batı kadının durumunu tasvip etmemiş, kadınlık fıtratını kaybettiğini düşülmüşlerdir (İkbal, *Rumûz-ı Bihodî*, s. 49). Kadın hakları, bosaanma ve çok evlilik için ayrıca bk. Ferid Vedit, *el-İslâm dindân 'ammân bâlid*, s. 165-178; İzzetli, *el-Cevâbü's-sedid*, s. 125-150.

322 Nurettin Mert, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", s. 14-16.

323 Şibli, *a.g.e.*, s. 123-124.

D) İslâm'ın Diğer Dinlerle Mukayese Edilmesi

İslâm düşünce tarihinde, diğer ilâhî dinlere ve onların inançlarına çoğunlukla kelâm kitaplarında yer verilmiştir. Ancak bu bir mukayese şeklinde olmayıp, genellikle reddiye ve diğer din mensuplarının görüşlerini çürütmek amacıyla yapılmıştır.³³⁰ Yakın dönem kelâmcıları ise İslâm'ın inanç ve prensiplerinin doğruluk ve fitrata uygunluğunu göstermeye çalışırken ilk başvurdukları metot, diğer dinlerin o konulara bakış ve hükümleriyle karşılaştırma olmuştur.

Mukayese edilen konuların başında, İslâm'ın ulûhiyyet anlayışındaki tevhid esası gelmektedir. Bu esasın vurgulanması hususunda bu dinin diğer dinlere nazaran gösterdiği hassasiyetin özellikle vurgulandığı hemen göze çarpmaktadır. Yenilikçi kelâm âlimleri bütün ilâhî dinlerin tevhid inancına dayandığını, ancak çeşitli sosyal ve tarihî sebeplerle, bu inancın dolaylı da olsa önceki dinlerde zedelendiğini savunmuşlardır. İslâm'ın bu çerçevede diğer dinlerden bir başka farklı noktası da, Allah ile kul arasında herhangi bir vasta kabul etmeyip, doğrudan Allah'a müracaata bulunmayı emretmesi, bu konuda tavsiye, şefaât ve aracılık ortadan kaldırmasıdır. Bilindiği gibi diğer dinlerde ve bilhassa Hristiyanlık'ta ruhban sınıfı dinî otoritelerini baskı aracı olarak da kullanmışlardır. Kur'an'a göre İslâm'ın peygamberi bile sadece uyanıcıdır. İslâm'ın inanç sistemindeki bu sadelik ve Allah'a yakınlık diğer din mensupları tarafından da kabul edilmektedir.³³¹

Bu dönemdeki kelâm âlimlerinin sıkça dile getirdiği, vahyin akıl ve ilme uygunluğu tezi için de, aynı şekilde diğer din ve medeniyetlerle mukayese yoluna başvurulmuştur. İslâm'ın, akıl taklir ve benzeri bütün bağlardan kurtularak bağımsızlığını kazandırmasına karşılık,³³² ondan önce dini anlamaya ve açıklamada aklın kullanılmasına karşı çıktığı, hatta dinin akla düşman gibi gösterildiği, böylece yanlış fikirlerle ve her şeyi mucizelerle izah etme alışkanlığına düşüldüğü vurgulanmıştır. Kur'an'ın gelmesiyle dinde diğer kitaplarda olmayan bir metot tatbik edilmeye başlanmış, akfî istidlâl ve muhâkeme yolu açılmıştır. Bizzat ilâhî kitabın kendisi birçok konuda söz konusu metotları kullanmış, hatta karşı tezlerin geçersizliğini akfî deliller getirerek ortaya koymuştur. Muhammed Abdüh'un ifadesiyle, İslâm sayesinde din ve akıl ilk defa bir peygamber vasıtasıyla kutsal bir kitapta kardeş olmuşlardır.³³³ Nitekim çeşitli âyetlerde müşrikler ve Ehl-i kitap, körü körüne taklitçilikle ve akıllarını kullanmamakla suçlanmıştır.³³⁴

330 bk. Mâtürîdî, *Kıtabü't-tevhîd*, s. 210-215; Bâkullânî, *el-Tevhîd*, s. 93-125 ve 187-219; Cüveynî *el-İşâd*, s. 64-68. Müstaklil reddiyeler için bk. Aydın, *Müslimanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler*, Konya 1989.

331 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 117-118; Abdüh, *el-İslâm ve'n-Naşrânîyye*, s. 56-61.

332 İzmîlî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 14-15.

333 Abdüh, *Risâle*, s. 5-7.

334 a.e. s. 160-162.

İslâm'daki nübüvvetin de diğer dinlerden farklı ve üstün olduğunu göstermeye söz konusu kelâm âlimleri, büyük önem vermişlerdir. Birçok dinde nübüvvet beşerî hüviyetten uzaklaşırlup ulûhiyyetin bir parçası haline getirilmişken, İslâm'da peygamberlerin hiçbirinin beşeriyet sınırını geçmediği tam bir açıklık ve kesinlikle beyan edilmiştir.³³⁵ Dolayısıyla hemen hemen dünyadaki bütün dinler arasında ulûhiyyet ve nübüvveti birbirinden ayırma şerefi İslâm'a aittir. Bu hassasiyet, kelime-i şehâdetle Hz. Muhammed'in risâletinin önüne kulluğu konmakla da açıkça ispat edilmiştir.³³⁶

Ayrıca İslâm, nübüvveti sona erdirerek de diğer dinlerden farklı olduğunu göstermiştir. Muhammed İkbal'e göre, İslâm'ın doğuşu aklılığın doğuşu demektir, zira nübüvvet müessesesi zirveye ulaşarak kendi varlığına son vermiştir. Hz. Peygamber'den sonra İslâm'da ruhbanlık ve dinî makamın olmaması ve Kur'an'da sık sık akleminin teşvik edilip, bilgi kaynağı olarak tabiat ve tarihin vurgulanması da yine vahiy döneminin sona erdiğini, insanın kendi kapasitesiyle başbaşa kaldığını ifade eder.³³⁷ Ayrıca İslâm, nübüvvet ve ilâhî mesajın kabulü için hissî mucizelerin ehemmiyetini de ortadan kaldırmıştır. İnsanların tarih boyu peygamberlerden mucize beklentisi içinde olmalarına karşılık, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'den, mucize gösterme talebine hep menfi cevap vermesi istenmiştir.³³⁸ Hz. Peygamber'in nübüvveti hissî mucize ve garpliklerle değil, bütün zamanlarda geçerlilikleri olan ilmi ve akfî burhanlarla sabittir.³³⁹

İslâm'ın haşre ve yeniden dirilmeye verdiği anlam farklılığı³⁴⁰ ile ilgili karşılaştırmadan başka bu dönemdeki kelâmcıların üzerinde durduğu sosyal ve hukukî problemlerde de dinler arası mukayese metodu uygulanmıştır. Hindû ve hristiyanlar arasında yaygınlaşan çile, inzivâ ve ruhbanîyet anlayışı karşısında İslâm'daki din-dünya dengesi,³⁴¹ yine Hindû dinindeki kast sistemi, hristiyan Roma imparatorluğu'nun zulümleri ve Yahudiliğin ırk dinî oluşuna karşılık İslâm'da ırk üstünlüğünün bulunmaması bütün toplulukların aynı değer ve statüye sahip olması, azınlıklar ve savaş hukukuna riayet edilmesi³⁴² öne çıkarılan önemli hususlardır. Ayrıca Abdüh'un tesbi-tiyle, tarihî bir vâkıa olarak diğer din mensupları savaştıkları milletleri din değiştirmeye zorladıkları halde İslâm bunu yapmamıştır.³⁴³ Son dinin, öncekilerin eksik bıraktığı hususları tamamlayıp mânevî temizlik hedefi

335 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 118-119; bu konuda Kur'an-ı Kerim'in en-Nisâ 4/172; el-En'âm, 6/50; el-A'râf, 7/188 ve Fussilet 41/6 âyetlerine bakılabilir.

336 Şibli, a.g.e., s. 119-120. Reşîd Ruzâ vahiy ve nübüvvet konusunu işlerken bu konuların Hristiyanlık'taki yeri ile ilgili başlık açmış ve kendi kaynaklarından nakiller yaparak mukayeseli olarak işlemiştir (*el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 22 vd.).

337 İqbal, *The Reconstruction*, s. 101.

338 Şibli, a.g.e., s. 74-76.

339 Reşîd Ruzâ *el-Vahyü'l-Muhammedî*, s. 38.

340 İqbal, a.g.e., s. 92-93.

341 Şibli, a.g.e., s. 123-124.

342 a.e., s. 140-144.

343 Abdüh, *Risâle*, s. 190-191.

doğrultusunda bazı ibadetleri farz kılmakla birlikte bunda aşırıya kaçmaması,³⁴⁴ diğer dinlere nazaran oldukça sade ve kolay ibadetler emredip, Ehl-i Kîfâb'ı bu konuda eleştirilmesi,³⁴⁵ kanun yoluyla kadın hakları ile ilgili ilk defa esaslar koyması,³⁴⁶ miras konusunda diğerlerine göre çok daha adil bir sistem getirmesi³⁴⁷ mukayese için bu konuda ele alınan diğer misalleri teşkil eder.

Yenilikçi âlimlerin modernitenin dine yönelik başlattığı eleştiri ve mücadele karşısında dinlerini savunurken İslâm'ın diğerlerinden farklılığını ya da üstünlüğünü öne çıkardıkları görülmektedir. Halbuki bu âlimlerin sıkça vurguladıkları gibi İslâm'ın daha fazla akla yer vermesi, insanlara daha çok haklar tanınması seküler modernitenin dine yönelik genel tavrında bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü hedef, bir din değil, vahye itibayı şart koşan, beğenî arzulara sınırlar koyan din olgusudur. İslam, vahyin eh belirgin ve en müessir olduğu din konumunda bulunduğuna göre daha fazla hedef durumundadır. Diğer taraftan söz konusu âlimler mukayeseyi yaparken diğer dinleri daha iyi tanıma ve onlar üzerinde çalışma yoluna gitmemişlerdir. Bu sebeple sadece iddialarda bulunmakla yetinilmiş, diğer dinleri en ince noktasına kadar keşfetme çabasında bulunulmamıştır.

Yakın dönemde kelâmda diğer dinlerle mukayese metoduna yer verilmesi, sathî ve eksik de olsa bize göre önemli ve gerekli bir başlangıçtır. Yahudi ve Hristiyan teolojileri ile bu dinlere mensup ilim adamlarının yeni problemlere getirdikleri çözümler İslâm dünyasında maalesef bugünün de bilinmemektedir. İslam her ne kadar farklı ve önceki dinlere göre mükemmel ise de neticede ilahî misyonun bir parçası, dolayısıyla diğerlerinin bir devamıdır. Esasen başka bir şeyle mukayese edilmeyen bir nesne veya konu tam olarak ortaya konamaz. Çeşitli problemlere İslâmî bakış açısını derinlemesine bilen bir kelâmcının diğer dinlerin yaklaşımlarını anlaması, bütün dinlere umumî bir perspektiften bakan dinler tarihçisine göre daha kolaydır. Nitekim bu ihtiyacı günümüz kelâm çalışmalarında da hissedilmeye başlanmıştır.³⁴⁸

344 Abduh, *Risâle*, s. 169-170.

345 Şibli, *İlm-i Kelâm-ı Cedid*, s. 187-196.

346 a.e., s. 129-131; Reşîd Ruzâ, *el-Vahyd'ü'l-Muhammedî*, s. 216-222.

347 a.e., s. 138-140.

348 Bu çerçevede Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Mustafa Sinanoğlu tarafından "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet" adıyla mukayeseli bir kelâm doktora çalışması (1995) yapılmıştır.

Sonuç

İslâm'ın inanç sistemi ve onun benimsenmesi, yaşanması ve öğretilmesi sayesinde oluşan tefekkür ortamı ilk dönemden itibaren düşünce ilimlerinin doğmasına ve giderek kökleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu ilimlerden biri de kelâmdır. Başlangıçta İslâm'ın ulûhiyyet anlayışının zarar görmemesi için çaba gösteren ve teolojik prensiplerle ortaya çıkan bu ilim zamanla varlık, tabiat ve bilgi konularıyla da ilgilenen orijinal bir felsefi disiplini haline gelmiştir. Ayrıca münâzara ve tartışmalarda kullanılan tekniklerle bir usûl (metodoloji) de geliştirilmiştir. Te'lif edilen eserlerin incelenmesinden anlaşılacağı gibi olgunlaşan kelâm ilminde mevcudu daha iyi anlamaya ve açıklama faaliyeti yaygınlaşmıştır. Bu sırada önemli eserler yazılmıştır.

Ancak son iki yüzyılda İslam dünyasında farklı bir döneme girilmiştir. Teknolojik üstünlüğü bulunan ve askeri başarılar elde eden Batı dünyası (Garb) ile fitilen karşı karşıya kalmıştır.

Batılılar'ın gücü, onların Hindistan, Mısır ve diğer coğrafi bölgelerde gerçekleştirdikleri fiili işgallerle daha yakından görülmüştür. Kısa sürede müslümanlar arasında bu durumdan kurtulma arayışları başlamış ve çare olarak Batı gibi olma faaliyeti içine girilmiştir. İlk önce Batı türü okullar kurulmuştur. Bu okullarda yetişenlerin bir kısmının bizzat Batı'yı görmesi, çoğunluğunun ise tercüme edilen kitapları okuması ya da anlatılardan etkilenmesi sonucu, müslümanlar arasında Batı medeniyeti hayranı bir "ay-

dınlar" kesimi oluşmuştur. Bunların bürokrasiyi işgal eden ekseriyeti Batı'nın sadece hayat tarzı ve dış cephesi ile ilgilenirken bir kısmı onların Ortaçağ'dan itibaren değişen ve artık pozitivist maddeciliğe kayan düşünce ve akımlarını da benimseyip yaymaya çalışmıştır. Halk ise büyük ölçüde Batılılaşma'nın dışında kalmıştır. Okuma ve yazmayı dahi bilmemesine rağmen kendi tarih ve kültürüne yabancılaşmaktan pasif bir şekilde uzak düşmüş, okutabildiği çocuklarını medreseye göndermiştir. Ne yazık ki, o dönemden itibaren ortaya çıkan halk-aydın ikilemi veya çatışmasının müslüman toplumlar üzerindeki olumsuz tesirleri günümüze kadar uzanmaktadır.

Her şeyiyle Batı'lı gibi olmaya karşı en ciddi fikri eleştiri, köklü bir geleceği ve birikimi olan medreseler içinde yetiştirmelerine rağmen yabancı dil öğrenip Batı'daki düşüncelere de ilgi duyan kişilerden gelmiştir. Batılılar'ın bilim ve teknolojiye (ilim ve fen) hiçbir itirazları bulunmayan, hatta bunları müslümanların malı olarak gören bu kesim, onların kültür, sanat, hukuk ve geleneklerini ise kabul etmeyip karşı çıkmış, bunların alınmaması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Bunlar ayrıca İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumu beğenmeyip mutlaka bir değişim isteyen, bununla birlikte dinin merkezi konumunu her fırsatta vurgulayan kişilerdir. Topyekün Batılılaşma'nın son derece zararlı olacağını belirten ve Batı'dan gelen din aleyhtarı felsefi düşüncelere ilmi tenkitler yapabilen söz konusu çevre, bütün eksikliklerine rağmen yakın düşünce tarihimize damgasını vurmuştur.

Geçen asrın sonlarından itibaren ortaya çıkıp günümüze kadar devam eden ve bu çalışmanın asıl konusunu oluşturan kelâm ilmini yenileme, yeni metotlarla ele alma arayışları işte bu kesimin temsilcileri tarafından savunulmuştur. Bu kişilere göre kelâm ilmi, son derece önemli, lüzumlu ve faydalı olmakla beraber kendi tabirleriyle "ıslah" edilmeye muhtaçtır. Kelâm eserlerine bazı çıkarma, ilâve ve düzenlemelerle yeni ve güncel bir "usul" kazandırma hedefini içeren tekliflerini, önce dergilerdeki yazılarla dile getirmiş, sonra da bu amaca yönelik müstaklil eserler telif etmişlerdir. Bu telifler arasında en önemlileri Osmanlı merkezinde İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlm-i Kelâm*'i, Mısır'da Muhammed Abdüh'un *Risâletü'l-tevhîd*'i, Hindistan'da ise Şibli Nu'mânî'nin *el-Kelâm*'ıdır. Abdülkâtil el-Harpûrî'nin *Tenkihü'l-kelâm* adlı eseri de aynı niyetle kaleme alınmış ve bilhassa dipnotlarında önemli bilgiler içermektedir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Yeni Akâid* adını taşıyan risâlesi ise hacim bakımından oldukça küçük ve dar kapsamlıdır. Bunların dışında başta Ferîd Vecdî, Reşîd Rızâ ve Muhammed İkbal'e ait olmak üzere, kelâm ilminin bütünü yerine muhtelif konularını ihtiva eden ve bu ilme katkıda bulunan eserler de yazılmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm, tamamlanmadığı için hakkında ancak eksik bir değerlendirme yapılabilmektedir. Giriş kısmı ve birinci bölümü itibarıyla bu eserin en belirgin özelliği, dolaylı kaynaklardan da olsa modern bilim ve felsefedeki görüşlere en fazla yer verilen kitap olmasıdır. Birçok filozofun düşüncesini ve

yeni fiziğin kanunlarını nakleden izmirli, aynı zamanda iyi bir klasik İslâm düşüncesi tarihçisi de yapmıştır. Abdüh'un aksine kelâmcıların felsefeye ile ve hatta kendi aralarında olan ihtilaflarını zikretmekten kaçınmamış, akademik bir üslup kullanarak bütün tarafların delillerini serdetmiştir. Kendi görüş ve tercihlerini ise çok belirgin bir şekilde tasnif etmemiş, zaman zaman bazı beyanlar yapmakla yetinmiştir.

Risâletü'l-tevhîd'in en önemli özelliği muhteva ve konuların işleniş tarzıyla sade bir görünüme arz etmesidir. Müteahhirin döneminde *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâşid* gibi eserlerle zirveye ulaşan ansiklopedik telifler, hâşiyelerle daha da büyük hacimlere ulaşmıştı. Abdüh ve ekolü İslâm dünyasının mâruz kaldığı siyasi işgal ve kültürel tehdidi nazarı itibara alarak her türlü ihtilâfi ortadan kaldırma gayreti içinde bulunduğundan kelâmı olabildiğince temel konulara indirgemeye çalışmıştır. *Risâle*'nin bir akîde risâlesine benzemesinin o günün şartları içinde bir mecburiyetten kaynaklandığı düşünülebilir, ancak kelâmın yaşayan ve dinamik bir fikir zenginliğinin de bulunması gerektiği unutulmamalıdır.

Buna karşı Şibli'nin *el-Kelâm*'i ise daha dolgun bir muhtevaya ve farklı bir sunuş biçimine sahiptir. Eserde İslâm'ın eleştiriyeye tâbi tutulan prensip ya da tezlerinin kelâma dahil edilerek günün şartlarına göre yeniden ele alınması hususunda ısratlı bir tutum sergilenmiştir. Ayrıca klasik sistematikle de fazla bağli kalmayıp, meselâ en çok mücize konusuna yer ayrılmıştır. Bunun sebebi Şibli'nin tabiat kanunları ve sebeplilik ilkesine dayalı olan Newtoncu mekanik bilim anlayışına aşırı derecede güven duymasıdır. O yüzden Eş'arîler'in Allah'ın iradesini ön plana çıkaran ve sebep-sonuç münasebetine itibar etmeyen düşüncelerine şiddetle karşı çıkmış ve onları ilmi-felsefi zihniyete sahip olmamakla eleştirmiştir. Şu da var ki hayatının sonlarında bazı bilimsel nazariyelerin çürütüldüğünü öğrendikçe Şibli bu tavrını terketmiştir.

Bu tesbitlerden hareketle, yaklaşık bir asır önce yeni bir metot teşkil etmek maksadıyla kaleme alınan kelâm eserlerinin tam ve mükemmel olmayıp eksikleri bulunduğunu, deneme mahiyetinde münferit gayretlerin ürünü olduklarını, dönemin ilmi, siyasi vb. şartlarının tesiri altında yazıldıklarını söyleyebiliriz. Bunların bir değişim ve hareketi başlatıp temsil ettikleri için kelâm tarihine önemli bir katkı yaptıklarını kabul etmekte birlikte, kalıcı bir ekol oluşturmadıklarını düşünüyoruz. Ne yazık ki, bu eserlerin müelliflerinin büyük bir hızla başlatıcıları hareket, sonra yavaşlamış uzun bir süre için kesintiye uğramıştır. Bunda İslâm âleminin I. Dünya Savaşı sonrasında içine girdiği hâzin durumun, onun arkasından müslüman ülkelerde fikir hürriyetine şans tanımayan idarelerin iş başına gelmesinin, ayrıca ekonomik problemlerin büyük rolü olmalıdır.

Yakın dönem âlimleri kelâmın yenilenmesini ve metot değiştirmesini aslında bu ilmin kendisi için değil, İslâm'ın din olarak karşı karşıya bulunduğu

eleştirir ve saldırıları bertaraf edebilmek için zorunlu görmüşlerdir. Onlara göre İslâm eğer varlığını devam ettirecekse eskiden olduğu gibi ilim ve medeniyetleri kurup devam ettiren bir din olmalıdır. Esasen müslümanların ilimdeki üstünlüklerini hiçbir zaman bırakmayıp diğer milletlere yol göstermeleri önderlik yapmaları gerektirdi. Sahip bulundukları din bunu gerektiriyordu. Ancak çeşitli sebeplerle müslümanlar bu görevlerini ihmal etmiş ve Batı'lılar ilimde büyük mesafe katetmişlerse, hiç vakit kaybetmeksizin bunun telâfisine çalışılmalı ve onların ilminden istifade edilmelidir. Dolayısıyla Batı'da gelişme gösteren ulum ve fünun takip edilmeli, kelâm ilmi de bütün bunlar bilinenek, değerdendirilerek ve gerekli tenkidler yapılarak yazılmalıdır. Kelâmda yenilik arayışlarının mantığı budur.

Tekrar söylemek gerekirse İslâm toplumunun ve bilhassa ilim ehlinin o gün içinde bulunduğu zorluklar, gerçekten tahayyül ve ifade edilemeyecek derecededir. Çünkü onlar bilim ve felsefedeki yeni çalışmalarını farketmeye başladıklarında müslümanlar büyük bir askerî, siyasî ve kültürel istilâya mâruz kalmış bulunuyordu. O yüzden Batı'nın modern bilim ve teknolojinin kendilerini ne kadar bağlayacağını, ne yöne doğru götüreceğini tahvil edip değerlendirmeleri yeterince mümkün olmamıştır. Yapabildikleri şey, ancak onların dinî, hukukî, sanatsal ve geleneksel kurumları ile düşünce akımları hakkında ciddi tavrı koymalarıdır. Bilimde alternatif söylemler üretmek bir yana, karşılaşılan bilimin temellerini ve dayandığı dünya görüşünü tam mânâsıyla anlayıp yorumlamanın bile o günkü şartlar içinde zorluğunu kabul etmek gerekir.

XIX. asrın sonlarında başlayan kelâm hareketi kendi şartları içinde değerlendirilmesi gereken, zor bir zamanda gerçekleştiği için de birçok eksiklikler bulunan, fakat çok kıymetli başlangıçlara kapı açan bir tecrübe sayılmalıdır. Bu hareket XX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra maalesef zayıflamış, yavaşlamış ve aynı canlılıkla devam ettirememiştir. Yüzyılın ortalarında İslâm ilimleri, az sayıda kişinin münferit çalışmalarına münhasır kalmış, bu durum takriben 1970'li yıllara kadar sürmüştür. Asrımızın ikinci ve üçüncü çeyreğine tekabül eden ve bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılan dönemin fedakâr şahsiyetleri kendi şartları göz önünde tutularak müstaklil çalışma ve araştırmalarla incelenmelidir.

Yakın dönem âlimlerinin kelâmda yaptıkları gelince bu dönemde bilgi, varlık ve tabiat konularına fazla yer verilmediği, kelâm kitaplarının başında ele alınan bahislerin çıkarıldığı görülmektedir. İzmirli kitabına geniş bir mukaddime koymak suretiyle diğerlerinden daha fazla bu konulara girmişse de, o bu kısımda ağırlıklı olarak İslâm ilimleri tarihini inceler. Bilgi ve tabiatla ilgili problemleri ele alan bu dönemin diğer bir şahsiyeti ise İkbâl'dir. Ancak bu kişilerin, meselâ tabiatla ilgili bütün meseleleri ele almaktan çok zihinlerini meşgul eden veya okuyup etkisi altında kaldıkları problemleri tartıştıkları tesbit edilmektedir. Bilgi konusunda ise felsefî kelâm kitaplarındaki

soru-cevaplı itirazların işlenmesi yerine, özellikle vahye dayalı fakat akla da yer veren dinî bilgi metodunun savunulmasına öncelik verilerek tek başına akılcılığın yetersizliği vurgulanmıştır. Bu dönemdeki kelâmcıların ilim ve tabiat bahislerine fazlaca yer vermelerinin çeşitli sebepleri vardır. Birincisi onlar felsefenin Batı'da büyük değişiklikler geçirdiğini farketmekle birlikte mahiyetini tam olarak bilmiyorlardı. İkincisi dine cephe alan felsefi akımlarla mücadele etmek ve meseleleri çoğunluğun anlayacağı şekilde ele almak gibi kelâmcıları bekleyen daha âcil ve zarurî görevler bulunduğunu düşünüyorlardı.

Kelâm ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret gibi ana meselelerinde bu âlimlerin bir bütün olarak klasik anlayış ve görüşlerden ayrılmadıklarını, ancak bazı konuları vurgulama, altını çizme ve delilleri kullanma hususunda metod farklılığına gittikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla zaman zaman iddia edildiği üzere, onların dinde bir reform ya da değişiklik yaptıkları söylenemez. Zaten bu konularda açık hükümler ihtiva eden Kur'an gibi bir ilâhî kitap dururken bunun gerçekleşmesi imkânsızdır. Dönemin âlimleri, ulûhiyyette Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak nasları kabul edip spekülasyonlara girmemeyi tavrı olarak benimserken O'nun varlığı konusunda hüdûs ve imkân gibi felsefî deliller yerine fıtrat ve gaye delillerini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu eğilim söz konusu mesele ile ilgili olarak yakın dönemde Kur'an metoduna daha çok yaklaştığı izlenimi vermektedir ki, tarihî tecrübeye göz önüne alındığında, isbât-ı vâcibde iknâî metodların daha basarılı ve mükellefiyet kavramına da daha uygun olduğu bir gerçektir. Bu dönemin kelâmında Allah'ın varlığı, müteahhîrîn kelâm metodunda uygulandığı gibi felsefî bir konu değil, iman ve tasdik yönü ağır basan bir mesele olarak görülmüştür.

Diğer taraftan Allah'ın sıfatları konusunda mezhep yaklaşımından kaynaklanan tartışmaları önemsememeleri, o dönemin şartları gereği, müslümanlar arasındaki ihtilâfları asgariye indirmek suretiyle birliği muhafaza etme şeklindeki istek ve idealleri ile bağlantılıdır. Çünkü tefrika yakın dönemdeki âlimlerin asla müsamaha göstermedikleri ve kaçındıkları hususların başındadır. Allah'ın filleri konusunda ise ittifakla hepsi Allah'ın irade ve yaratmasında hikmet olgusuna yer verip bunu ısrarla savunmuşlardır. Bu konuda Eş'arî yaklaşım terkedilerek Mâtürîdî ve Mu'tezilî bir tavır içine girilmiştir. Bunda modern felsefenin fayda ve gayeyi ön plana çıkarmasının, ayrıca yeni fizikte sebep-sonuç ilişkisine önem verilmesinin etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

Yakın dönem kelâmının mücadele ettiği felsefî akımlar materyalizm, pozitivizm ve kısmen Darwinizm'dir. Her ne kadar İkbâl gibi bazı istisnalar dışında, onlar bu akımları kendi kaynaklarından değil de dolaylı olarak takip etmişlerse de, getirdikleri eleştiriler büyük ölçüde orijinaldir. Çünkü madenin maddî varlıklara bile temel olamayacağını kuvvetle vurgulayarak,

varlığını muhtelif boyutlarını öne çıkarmışlardır. Ayrıca adı geçen akımların İslâm dünyasındaki temsilcilerine oranla meselelere daha güncel bakabilmişler ve etkin tartışmalar yapabilmişlerdir.

Nübüvvet ise dönemin tartışmasız en çok ilgililenilen konusudur. Çünkü XIX. yüzyılda iyice yerleşen modern/seküler düşüncenin asıl hedefi Tanrı inancı değil yeryüzü düzenine ilâhî bir müdahalenin yapılması, yani vahiyle gelen bilgi ve emirlerdir. İnsanlık tarihi boyunca fitrattan gelen bir çeşit inanç her zaman var olagelmıştır. Aydınlanma döneminde de metafizğe yönelik bütün eleştirilere rağmen pasif tanrı anlayışına dayanan deizm mevcuttur. Ancak teknoloji ilerleyip tabiata hâkimiyet arttıkça, modern insan, aklıyla her şeyi düzenleyebileceğini düşünüyör, ilâhî kaynaklı bilgileri mahkûm etmek istiyordu. Bu düşüncenin yerleşmesinde ayrıca bazı kilise dogmalarının da menfi rolü olmuştur. Dolayısıyla kelâmların asıl mücadelesi vahiy dışlayan pozitivist zihniyetle olmuş, bunun için de vahiy ve nübüvvetin gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur.

Bu dönemde nübüvvetin ispatının aklın tek başına yetersizliği ve doğru yolu gösterecek bir yönlendiriciye muhtaç oluşu üzerine bina edilmesi isabetlidir. Yine nübüvvetin gerekliliğini, peygamberlerin pratik başarılarını göstererek ortaya koymaları, bu konuda nazarı delillerle yetinmemeleri metot açısından takdire şayandır. Her ne kadar incelenen kelâmlardan bir kısmı, dönemlerindeki bilim anlayışının etkisinde kalarak mücizenin imkânsızlığını savunma yoluna gitmişlerse de, çoğunluğu buna katılmamıştır. Fakat onları hemen hemen hepsi hissi (kevnî) mücizelerin İslâm'da önemli bir yerinin bulunmadığı ve inanç esaslarının ispatında bu tür mücizelere pek ihtiyaç duyulmadığı kanaatini taşımışlardır. Bu konuda klasik kelâmlardan da deliller getirmişlerse de, daha çok XX. yüzyıl insanının aklıyla hüküm verebilecek bir seviyeye geldiği düşüncesinden hareket etmişlerdir.

Ayrıca bu dönemin kelâmları vahyin akıl ve ilme muhalefet etmediğini, bunların aynı kaynaktan geldiğini ileri sürerek vahyin yol göstericilik fonksiyonunu ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak bu noktada bize göre bir hataya düşmüştür. O da vahiyle mukayese edilen ve onunla çatışmayacağı peşinen benimsenmesidir. Halbuki herhangi bir ilim geleniği mutlak ve kesin olmayıp, onun kendine has geçmişi, şartları, dünya görüşü ve değerleri bulunur ve bir medeniyetin içinden çıkar, dolayısıyla amaç ve sonuçları itibarıyla başka bir geleniğe uymayabilir. Ancak zamanın bilimine bu şekilde duyulan aşırı güven (nitekim Seyyid Ahmed Han ve Şibli Nu'mânî'de bu açıkça görülmektedir), hem âyetlerin tefsirinde zorlama te'villere gödlmesine sebep olmuş hem de müslüman ilim adamlarının alternatif bilim anlayışı -tabiat ve fizik kanunları değil- üzerinde düşünmelerini uzun süre engellemiştir.

İncelenen kelâmların büyük çoğunluğu âhiret bahsini işlerken cehennem azabının ebedî olmayışı, kader problemini ele alırken de insanın irade hürriyetinin mevcudiyeti üzerinde hassasiyet göstermişlerdir. Modern dünyanın

hürriyet ve insan hakları mefhumlarının bu yaklaşımda kısmî tesiri bulunmakla beraber, İslâmî ilk kaynakların yeniden incelenmesinin de payı vardır. Ancak gerek âhiret gerekse kader konuları üzerinde yakın dönem kelâm eserlerinde fazlaca durulmamış, bir kısmında bunlara yer dahi verilmemiştir.

Yakın dönem kelâmlarının orijinal tarafını teşkil eden hususlar temel problemlerden ziyade yaklaşım farklılıklarında yoğunlaşmaktadır. Meselâ klasik dönemde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ancak sonradan âdeti dogma haline getirilen özellikle Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalar ikinci dereceye itilmiş, bunlar fikrî istidlâl açısından ihtiyacı hissedildiği takdirde gündeme getirilmiştir. Aynı şekilde mezhep bağlılığı da zayıflayarak çeşitli ekol ve metotlara bir bütün olarak bakılmaya başlanmış, konular tek mezhebin gözlüğüyle ele alınmamış, dolayısıyla Mu'tezile ve bazı fozların görüşlerinden istifade etmekte bir beis görülmemiştir. Dönemin bütün kelâmları, görüşlerini klasik geleneğe dayandırdıkları zaman mezhep savunucularını değil, müstakil görüşlere sahip bağımsız kelâmları tercih etmişlerdir. Örneğin Gazzâlî ve İbn Teymiyye hepsinin ortak ve yaygın kaynakları arasında yer almaktadır. Müstakil şahsiyetler onlara, değişik düşünme, başka açılardan bakma, dolayısıyla çözüm ve metot üretme konusunda yön vermişlerdir.

Bunun dışında bu dönem âlimlerinin, üzerinde durulması gereken en büyük katkıları kelâmın sınırlarını genişleterek onu yeniden ustûlü d-din çerçevesi içinde mütalaa etmeleridir. Çünkü onlar İslâm'ın, inançları kadar sosyal ve hukukî normlarının da önem taşıdığını, bunların yitirilmesi ile dinî realitenin tehlikeye gireceğini, bir dinin sadece inançlar manzumesi olarak ayakta kalamayacağını biliyorlardı. Nitekim o dönemde İslâm'la ilgili yapılan en hararetli tartışmalar, onun ilme değer verip vermediği, farz kıldığı ibadetlerin ne kazandırdığı, insana ve kadına bakış açısının tesbiti gibi genelde sosyolojik boyutu olan meselelerdir. Günümüzde de bu tartışmaların artarak devam ettiği görülmektedir. Herhangi bir problemin İslâmî bakış açısı ve onun savunulması kelâmın meselesi olduğu yeniden hatırlanmış, böylece bu ilmin daralan çerçevesi genişletilmiştir. Ayrıca bu yapılırken diğer dinlerle mukayese metodu geliştirilmiş, böylece ilk dönemde olduğu gibi bir açılım imkânı kazandırılmıştır.

Genel yaklaşım konusunda bir hüküm vermek gerekirse, şunu diyebiliriz ki, yakın dönemin kelâmları sistematik bir metodu takip etmemişler, bazılarında ileri sürüldüğü gibi tek bir eğilim sahibi (Selefi, modernist, akıcı gibi) olmamışlardır. Bazen akı slogan haline getirmişler, zaman zaman naslan olduğu gibi kabul etmişler, hatta tasavvuf ile meşgul olup ondan da istifade etmek istemişlerdir. Kelâm ilmini dayandığı temellere, vahiyle gelen hakikatlerin anlaşılması hizmetine bir hâlet getirilmeden yenileştirme, yani sürekliğini bozmadan, kökleriyle ve geçmişleriyle olan irtibatını kesmeden hal

(içinde yaşanan zaman) ile irtibatlandırma çabası sürdürülmesi gereken bir görevdir. Allah'ın dininden tâviz vermeden ama aynı zamanda onu daraltmadan müslümanların problemlerine çözüm bulmak esastır. Ancak bu yaklaşım, olmayan problemleri yaratmak, bizimle ilgili bulunmayan problemleri problem edinmek şeklinde anlaşılmalıdır. Doğrudan ve var olandan hareketle tefekkürde bulunmak, ilâhî rehberliği göz ardı etmemek ve bu şartlarda zihinsel üretim yapmak suretiyle mevcuda katkıda bulunmak ulaşılmış istenen çözüm yolunun önünü açacaktır.

Bibliyografya

- Abbot, Freeland, *Islam and Pakistan*, Ithaca, New York 1968.
- Abdel-Malek, Anouar, *Idéologie et renaissance nationale: l'égypte moderne*, Paris 1969.
- Abduh, Muhammed, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1353.
- *Tevhîd Risâlesi* (trc. Sabri Hızmetli), Ankara 1986.
- *Rissalat al-Tauhid* (trc. B. Michel- Moustapha Abdel Razik), Paris 1925.
- *Theology of Unity* (trc. Kenneth Cragg- Ishaq Mus'ad), London 1966.
- *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye mâ'a'l-İlm ve'l-medeniyye*, Kahire 1373.
- *el-A'mâlü'l-kâmile* (nşr. Muhammed Amâre), I-VI, Beyrut 1973.
- Abdülkâdir, İrfân, *Dirâsât fî'l-fırak ve'l-akâidü'l-islâmiyye*, Beyrut 1984.
- Abdülkâdir, Ahmed, *el-Fikrû'l-İslâmî beyne'l-ibtidâ' ve'l-ibda'*, İskenderiye, ts. (Dârü'l-ma'rifeti'l-câmiyye).
- Abu Rabi, İbrahim M., "Reflections on the Islamic Renaissance in the Modern Arab World: Some Methodological Questions", *JC, LXIII/3* (July 1989), s. 42-59.
- Adams, Charles, *Islam and Modernism in Egypt*, New York 1933.
- Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967.

- "Sayyid Ahmad Khan, Jamal al-Din al-Afghani and Muslim India", *SI*, XIII (1961), s. 55-78.
- Ahmad, Jamal Muhammad, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, London 1960.
- Ahmed Emîn, *Zu'âmâü'l-ışlâh*, Kahire 1979.
- *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. (1355/1936' dan ofset).
- Ahmed b. Hanbel, "er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye" 'Akâidü's-Selef (nşr. Ali Sâmî en-Neşâr-Ammâr Cem'î et-Tâlibü), İskenderiye 1971, s. 49-103.
- Ahmed Nazîf, Dardağanzâde, "Yeni İlm-i Kelâm Lüzumu Var mı, Yok mu?", *SR*, XXII/561-2 (1342), s. 117-119.
- Akbayar, Nuri, "Tanzimattan Cumhuriyete Çeviri", *TCTA*, II, 447-451.
- Akgün, Mehmet, *Materyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988.
- Akkâd, Abbas Mahmûd, 'Abkariyyü'l-ışlâh ve't-ta'lim: el-İmâm Muhammed 'Abduh, Kahire, ts (Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmme).
- 'Abdurrahmân el-Kevâkibi, Beyrut 1969.
- Aklî, Fuâd, "Menhecün cedidün il-dirâseti 'ilmi'l-kelâm", *ME*, LIV/8, 1982, s. 1134-1139.
- Akyüz, Kenan, *Batı Tesisinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1958.
- Ali, K., *A New History of Indo-Pakistan Since 1526*, Dacca 1970.
- Ameer Ali, Syed, *The Spirit of İslâm*, Lahore 1989.
- Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed, *Çâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971.
- Anawati, Georges C., *Tendances et Courants de l'Islam Contemporain*, Munchen-Mainz 1982.
- Antûn, Farah, *İbn Rüşd ve felsefetüh*, Beyrut 1988.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Konya 1989.
- "Beşâirü'n-nübüvve", *DİA*, V, 549-550.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.
- "Elmalı'da 'Teceddüd' Fikri", *Elmalı'da M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 299-305.
- Bâcûrî, İbrâhîm, *Şerhu Cevheretü't-tevhiid* [baskı yeri yok], 1392/1972.
- Bacon, Francis, *The New Organon*, Indianapolis 1960.
- Badawi, M. A. Zaki, *The Reformers of Egypt*, London 1976.
- Bagdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Uşlûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928 (ofset).
- *el-Fark beyne'l-ıfırak*, Beyrut 1405/1985.
- Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Terhiidü'l-evâil ve telhişü'd-delâil*, Beyrut 1407/1987.
- *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihir ve'n-nârinât* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut 1958.
- *Fcâzü'l-Kur'ân* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1986.
- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden 1968.
- *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1970.
- Basî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkıh*, II, 327-328.
- Bausanî, Alessandro, "The Concept of Time in the Religious Philosophy of Muhammad Iqbal", *WI*, III (1954), s. 158-186.
- Belbâ, Abdülhakîm, *Edebü'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbi'l-hicri*, Kahirre 1969.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, ts. (Doğu-Batı Yayınları).
- Bernal, J. D., *Science in History*, II, Harmondsworth 1969.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967.
- *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul 1989.
- Boumrane, Boubakir-Gardet, Louis, *Panorama de la pensée islamique*, Paris 1984.
- Buchner, Louis, *Madde ve Kuvvet* (trc. Bahâ Tevfik- Ahmed Nebîl), İstanbul, ts. (Dersaadet Kütüphanesi).
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Halku ef'âll'l-ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve aşabi't-ta'fil*, Beyrut 1404/1984.
- Burt, Edwin Arthur, *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York 1954.
- Bûrî, M. Saîd Ramazan, *es-Selefiyye: Merhâletün zemeniyyetün mübareke lâ-mezhebün İslâmî*, Dimaşk 1408/1988.
- Calder, Norman, "The Barahima: Literary Construct and Historical Reality", *BSOAS*, LVII/1 (1994), pp. 40-51.
- Caspar, Robert, "Le Renouveau de Mo'tasisme" *MIDEO*, IV (1957), s.141-202.
- Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *Târîhu 'acâlibi'l-aşar fi't-terâcim ve'l-aşbâr*, I-III, Beyrut, ts. (Dâru Fâris).

- Celâî Nûrî, *Târîh-i İstikbâl*, I-II, İstanbul 1331.
- Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975.
- Cheng-Hsiang, Hsu, *The First Thirty Years of Arabic Printing in Egypt 1238-1267 (1822-1851: A Bibliographical Study With A Checklist By Title of Arabic Printed Works*, Unpublished PhD Thesis, Edinburgh University 1985.
- Cisr, Hüseyin b. Muhammed, *el-Huşûnü'l-hamîdiyye il'î-muḥafadati 'ale'l-'akâid il'İslâmiyye*, Kahire 1375/1955.
- Comte, Auguste, *Discours sur l'ésprit positif*, Paris 1983.
- _____, *Pozitivizm ilimihall* (trc. Peyami Erman), İstanbul 1986.
- Cragg, Kenneth, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965.
- Cromer, Lord, *Modern Egypt*, I-II, London 1911.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik, *el-İşâd ilâ kavâir il-edilleti fi usûl il'fıkâd* (nşr. Es'ad Tenim), Beyrut 1405/1985.
- Çağcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul 1989.
- Çetin, Atilla, *Tunuslu Hayrettin Paşa*, Ankara 1988.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul 1993.
- Dar, Bashir Ahmad, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahore 1971.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vîtestam), Lund/Leiden 1960.
- _____, *er-Red 'ale'l-Bişr el-Merisî el'anîd* (nşr. M. Hamid el-Fikî), Beyrut ts. (Dârü'l-kütüb il'İlmiyye, 1357' den offset).
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impacts of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, Lanham 1994.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, Sorbonne, ts.
- Ebü Rûde, Muhammed Abdülhâdî, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâ'ühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye*, Kahire 1989.
- Efğânî, Cemâleddin-Abduh, Muhammed, *el-'Urvetü'l-üşkâ*, Beyrut 1389/1970.
- Efğânî, Cemâleddin, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* (trc. M. Abduh), Kahire 1955.
- _____, *Réfutation des matérialistes* (trc. A. M. Goichon), Paris 1942.
- _____, *Tabiatçılığı Red* (trc. Aziz Akınarlı), Ankara 1956.
- _____, "The Truth about the Neicheri Sect and an Explanation of the Neicheri" (trc. N. R. Keddie - H. Algar), *An Islamic Response to Imperialism* içinde, Berkeley, 1983, s. 130-174.
- Elmalılı Hamdî, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib* (mlf. P. Janet-G. Séalles), İstanbul 1341.

- Enver, Ishrat Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1986.
- Erünsal, İsmail E. (nşr.), *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, I, İstanbul 1982.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-İbâne 'an usûl il'd-diyyâne* (nşr. Fevkeyye Hüseyin Mahmûd), I-II, Kahire 1977.
- _____, *el-Lûma' fi'r-red 'ala ehil'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Richard J. McCarty, *The Theology of Al-Ash'arî*), Beyrut 1952.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London, New York 1983.
- _____, "The Materialism of Shibli Shumayyil", *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr* (nşr. S. Seikaly - R. Baalbaki - P. Dood), Beirut 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr, "Tıyyünü'l-mesâil", *el-Mecmû'*, Kahire 1325/1907, s. 65-75.
- Farah, Ceaser E., "Awakening Interest in Western Science and Technology in Ottoman Syria", *Transfer of Modern Science and Technology to Muslim World* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 405-417.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago 1979.
- _____, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
- _____, *Islamic Methodology in History*, Islamabad 1984.
- _____, "Modern Muslim Thought", *MW*, XLV. (1955), s. 16-25.
- _____, "Muslim Modernism in the Indo-Pakistan Sub-Continent", *BSOAS*, XXI (1958), s. 82-99.
- _____, "Iqbal and Modern Muslim Thought", *Studies in Iqbal's Thought and Art* (nşr. M. Saeed Sheikh), Lahore 1972.
- Ferîd Vecdî, Muhammed, *el-İslâm fi 'aşri'l-'ilm*, I-II, Kahire 1350/1932.
- _____, *el-İslâm: dinün 'ammün bâlid* [baskı yeni yok], *Matbaatü Dâiret il-maârif il-karni'l-igfîn*, 1351/1932.
- _____, *el-Medeniyye ve'l-İslâm*, Kahire 1319/1901.
- _____, *el-Merfatü'l-müslime*, Kahire 1319/1901.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm: Haikâlk-i İslâmiyye'ye Müstenid Yeni İlm-i Akâid*, İstanbul 1332.
- _____, *Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyün Meslek-i Dalâleti*, İstanbul 1332.
- _____, *Allah-ı Inkâr Mümkün müdür? Yahut Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*, İstanbul 1327.
- _____, *İslâm Târîhi: Hazret-i Peygamberden Zamanımıza Kadar* (nşr. Ziya Nur), İstanbul 1982.
- _____, *Hangi Meslek-i Felsefîyi Kabul Etmeliyiz? Dârlü'lünün Efendileri-ne Tahriri Konferans*, İstanbul 1329.
- _____, (Şeyh Mühridin Arûsî adıyla), *Yirminci Asırda Âlem-i İslâm ve Avrupa: Müstümanlara Rehber-i Siyâset*, İstanbul 1327.

- "Körü Körüne Taklid Hakkında Bir Mütâlaa", *Hikmet*, sy. 5, İstanbul 1328, s. 3-4.
- Frank, Richard M., "The Science of Kalâm", *ASP*, II (1992), s. 7-37.
- Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967.
- Gardet, L.-Anawati, M. -M., *Introduction à la théologie musulmane: Essai de Théologie Comparée*, Paris 1981.
- Gay, Peter, *The Enlightenment: An Introduction, The Rise of Modern Panism*, New York 1968.
- Gayon, Jean, *Darwin et l'après Darwin*, Paris 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut, 1403/1983.
- *Faṣṣalâtü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendekâ* (nşr. Riyâd Mustafâ el-Abdullah) Dimaşk 1407/1986.
- *İlcâmü'l-âvâm 'an 'ilmi'l-kelâm* (nşr. M. Mu'tasım-Billâh el-Bağ-dâdî), Beyrut 1406/1986.
- *Kavâidü'l-âkâid* (nşr. Mûsâ Muhammed Ali) Beyrut 1405/1985.
- *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşl*, Bulak 1322.
- *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges, 1927' den ofset), Beyrut 1990.
- *el-Münkizü mine'd-çalâl*, Beyrut 1411/1991.
- *el-Maḥnûn bih 'alâ ğayri ehlih* (*Mecmû'atü resâilü'l-Gazzâlî içinde*), Beyrut 1406/1986, IV, 121-165.
- Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, New York 1975.
- (nşr.), *Whither Islam?*, New York 1973.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe* (trc. Mehmet Aydın), İzmir 1986.
- Gimaret, Daniel, *Les noms divins en Islam: Exegèse lexicographique et théologique*, Paris 1988.
- *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.
- "Mu'tazila", *EP* (Fra.), VII, 785-795.
- Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trc. Andras-Ruth Hamon), Princeton, New Jersey 1981.
- Gökböğ, Mâcîd, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, İstanbul 1979.
- Hanioglu, M.Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981.
- *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jen Türkük (1889-1902)*, İstanbul, 1985.
- "Osmanlı Aydınlarındaki Değişme ve Bilim", *TB*, 27, Güz 1984, s. 183-92.
- "Abdullah Cevdet", *D/A*, I, 90-93.

- Hankins, Thomas L., *Science and Enlightenment*, Cambridge, 1985.
- Hardy, Peter, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972.
- Harpûfî, Abdullatif, *Târîh-i İlm-i Kelâm*, İstanbul 1332.
- *Tenkihü'l-kelâm fi 'akâidi ehli'l-İslâm*, İstanbul 1350.
- Haydaroglu, İ. Polat, *Osmanlı İmparatorluğunda Yabancı Okullar*, İstanbul 1990.
- Hayreddin Paşa, Tunuslu, *Akümü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahuâli'l-memâlik* (nşr. Munsif eş-Şenûfî), Tunus 1986.
- *Mukaddime-i Akümü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahuâli'l-memâlik Ter-cümesi* (trc. Abdurrahman Efendi), İstanbul 1296.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbn'i'r-Rävendî el-Mülhid* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957.
- Heackel, Ernest, *Vahdet-i mevcûd: Bir Tabiat Âliminin Dini* (trc. Baha Tevfik-Ahmed Nebil), İstanbul 1911.
- Hitti, Philip K., *The History of the Arab People*, London 1986.
- Hizmetli, Sabri, *Les Idées Théologiques d'Ismail Hakkı İznirli (1868-1946) dans le "Yeni İlm-i Kalâm" (La Nouvelle Science de Théologie)*, Université de Paris-Sorbonne, Thèse de Doctorat, Paris 1979.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge 1984.
- *Islam in European Thought*, Cambridge 1991.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London 1978.
- *A Treatise of Human Nature*, Glasgow 1978.
- Hussain, M. Hadi, *Syed Ahmad Khan: Pioneer of Muslim Resurgence*, Lahore 1970.
- İşin, Ekrem, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", *TCCTA*, II, 352-362.
- "Osmanlı Materyalizmi", *TCCTA*, II, 363-370.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Faṣl fi'l-mîlel ve'n-nihâl ve'l-ehvâ, I-V*, Beyrut 1406/1986.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-tevhîd ve işbâtü şifâtü'r-Rab* (nşr. M. Halil Herrâs), Beyrut 1403/1983.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Kesf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mîle (Felsefetu İbn Rüşd içinde)* Beyrut 1399/1979, s. 43-142.
- *Tehâfütü't-tehâfüt* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1980-1981.

- İbn Teymiye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Muvâfakatü şahihî'l-men-kâl il-sarihî'l-ma'kûl*, I-II, Beyrut 1405/1985.
- *Der'ü te'arüdî'l-âkl ve'n-naql* (nşr. M. Reşad Salim), I, Riyad 1979.
- *er-Red 'ale'l-manûkiyyîn*, Lâhør 1396/1976.
- *Nakdû'l-manâlik* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1370/1951.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer) Beyrut 1380/1961.
- İbnü's-Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *es-Seyfû'l-meşhûr fi şer'ih Akideti Ebtî Manşûr* (nşr. M. Salim Yeprem), İstanbul 1409/1989.
- İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-ke'lâm*, Beyrut, ts (Âlemî'l-kütüb).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Başhoça İshak Efendi: Türkiye'de Modern Bilimin Öncüsü*, Ankara 1989.
- "Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı", *150. Yılında Tanzimat* (nşr. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1992, s. 335-395.
- İnayet, Hamid, *Arap Siyâsî Düşüncesinin Seyri* (trc. Hicabi Kurlangıç), İstanbul 1991.
- İpsirli, Mehmet, "Osmanlı İlimiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XV-XVII. Asırlar)", *OA*, VII-VIII (1988), s. 273-285.
- İqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.
- *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (trc. Sofi Huri), İstanbul 1964.
- *Islam as a Moral and Political Ideal* (nşr. S. Y. Hashimiy), Lahore 1977.
- *İran'da Metafizik'in Gelişmesi: İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı* (nşr. R. C. D. Enstitüsü), İstanbul 1971.
- *Esrâr-i Hodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.
- *Rumûz-i Bihodî* (trc. Ali Nihad Tarlan, *Esrâr ve Rumûz*), İstanbul 1958.
- *Peyâm-i Maşrik* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbal'den Şiirler*), İstanbul 1971.
- *Zebûr-i Acem* (trc. Ali Nihad Tarlan, *İkbal'den Şiirler*), İstanbul 1971.
- *Darb-i Kelim* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.
- *Arnağan-ı Hicâz* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1968.
- *Gülşen-i Raz* (trc. Ali Nihad Tarlan), [baskı yeri yok], B. Kervan Matbaası, 1959.
- İqbal, Saeeda, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, Lahore 1984.
- İsmail Fennî, *Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli*, Orhaniye Matbaası (baskı yeri yok), 1928.
- *İzale-i Şukûk*, İstanbul 1928.

- İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassalâtü'l-ke'lâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.
- *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul, 1339/1341 ve 1340/1343.
- *el-Cevâbü's-sedîd fi beyânî dinî't-tevhîd*, Ankara 1339/1341.
- *Nârin Ebediyât ve Devâmî Hakkında Tedkikat*, İstanbul 1341.
- *Fenn-i Menâhic: Méthodologie*, İstanbul 1329.
- "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XIV/344 (1333), s. 43-45.
- "Yeni İlm-i Kelâm", *SR*, XXI/528-9 (1341), s. 58-59.
- "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında", *SR*, XXII/549-50 (1341), s. 30-32.
- "Yeni İlm-i Kelâm Hakkında-II", *SR*, XXII/551-2 (1342), s. 38-40.
- Jansen, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974.
- Jomier, Jacques, *Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypt*, Paris 1954.
- Juynboll, G. H. A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden 1969.
- Kadı Abdülcebbar, İmâdüddin Ebü'l-Hüseyn b. Ahmed, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd*, V (nşr. M. el-Hudayrî), Kahire 1958; XII (nşr. İ. Medkûr), Kahire, ts.; XV (nşr. M. el-Hudayrî-M. M. Kâsım), Kahire 1385/1965; XVI (nşr. E. el-Hüfî), Kahire 1380/1960.
- *Tesbîtü delâilî'n-nübüve*, (nşr. Abdülkefîm Osman), I-II, Beyrut 1386/1986.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* (trc. Norman Kemp Smith), London 1990.
- *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (trc. H. J. Patton), New York 1964.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihî*, İstanbul 1989.
- Karlığa, Bekir, *İslahatçı Bir Düşünür Tunus'lu Hayreddin Paşa ve Tanzimat*, İstanbul 1993.
- Kaya, Mahmut, "Aristo Manîği ve İslâm Düşüncesi", *İSD*, sy. 7 (Mayıs-Haziran 1986), s. 49-51.
- Kayal, Kurtuluş, "Said Halim Paşa", *TCTA*, V, 1304-1306.
- Keddie, R. Nikki, *Sayıd Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley 1972.
- Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ*, Berkeley and Los Angeles, 1966.
- Khalid, Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *İS*, VIII (1969), s. 319-347.
- Kılıçzade İsmail Hakkı (İ. H.), "Pek Uyanık bir Uyku", *İctihâd*, sy. 55, İstanbul 21 Şubat 1328, s. 1226-1228 ve sy. 57, 7 mart 1329, s. 1261-1264.

- Kıvâmüddin Mankdîm, Ahmed b. Ebü'l-Hüseyn Şeşdiv el-Kazvîni, *Şerhu Uşûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1408/1988 (eser Kađî Abdülcebbâr'a nisbet edilmişse de onun eserine yapılmış bir ta'likittir).
- Kongar, Emre, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri*, I, İstanbul 1982, s. 29-77.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul 1986.
- Koyré, Alexandre, *Newtonian Studies*, London 1965.
- Kudsi-Zadeh, Albert A., *Sayıdî Jamal al-Din al-Afghani, An Annotated Bibliography*, Leiden 1970.
- Kuhn, Thomas, *The Essential Tension*, Chicago, 1977.
- , *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard 1979.
- Kuran, Erçümeñd, *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasî Faaliyetleri 1793-1821*, Ankara 1968.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1989.
- Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim, *Cevheretü't-tevhîd* [baskı yeri yok], 1392/1972 (Bâcûrî şerhinin sonunda, s.493-502).
- Lekânî, Abdüsselâm b. İbrâhim, *İthâfû'l-mürîd bi-cevheretü't-tevhîd*, Kahire 1375/1955.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1968.
- , *The Muslim Discovery of Europe*, New York 1982.
- Mağribî, Ali Abdülfettâh, *el-Fıraku'l-keâmîyyetü'l-İslâmiyye: medhal ve dirâse*, Kahire 1986.
- Mahmûd, Fevkiye H., "Keyfe yecibü en-nenzure ile't-türâşü'l-fikriyyi'l-İslâmî", *Ulusal Arası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1985, s. 205-208.
- Mahmûd, Hasan eş-Şâfi, "Min kadâye'l-menhec fi'İlmi'l-keâm", *Dirâsâtü'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye*, I, Kahire 1983, s. 21-60.
- Maitre, Luce-Claude, *Introduction to the Thought of Iqbal* (trc. M. A. M. Dar), Karachi 1961.
- Malik, Hafêez, *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, Karachi 1988.
- Mannot, Guy, "Matorîdî et le Manichéisme", *MIDEO*, XIII (1977), s. 39-66.
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study of the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton 1962.
- , *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1989.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970.
- Mâzî, Ahmed, "Selâme Mûsâ ve Felsefetüh", *el-Felsefetü'l-'Arabîyyetü'l-'mu-'aşıra (Mevâkıf ve dirâse): Buhûşû'l-'mu'temerü'l-felsefiyyü'l-'Arabîyyü's-sânî*, Beyrut 1988, s. 333-366.
- Metternich, Prens, "Türkiye'de Abdülmecid'in İslahan Hakkında" (trc. Hifzî Timur), *Tanzimat*, I, Ankara 1940, s. 703-708.
- May, Lini S., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore 1970.
- McDonough, Sheila, *The Authority of the Past, A Study of Three Muslim Modernists*, Chambersburg, Pennsylvania 1970.
- Mehmed Âkif, *Safahat* (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987.
- Mert, Nuray, "Bir Cinsellik Siyaseti Olarak Feminizm", *Dergâh*, IV/45 (Kasım 1993), s. 1, 14-16.
- Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton, New Jersey 1982.
- Moinulhaq, S., *Islamic Thought and Movements in the Subcontinent 1711-1947*, Karachi 1979.
- Muhammed Sâdîk, Hafîz, "Açık Mehtup-Şeyhülislam Efendi Hazretlerine", *SM*, VII/167 (1329), s. 165-166.
- Murad, Mehr Afroz, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*, Lahore 1976.
- Musâ Kâzım, Şeyhülislam, *Külliyyât: Dini, İctimâî Makaleler*, İstanbul 1336.
- Mustafa Âlî, Gelibolulu, *Nushatü's-selâfin* (nşr. Andreas Tietze), I, Wien 1979.
- Mustafa Âsum, "Ehl-i İslâm ve Ulûm-II", *BH*, II/46 (1328), s. 987-990.
- Mustafa Sâmî, *Avrupa Risâlesi*, İstanbul 1256.
- Nader, Albert N., *Le Système Philosophique de Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)*, Beyrouth 1984.
- Nâmîk Kemâl, *Külliyyât-ı Kemâl I: Renan Mûdâfaanâmesi*, İstanbul 1328.
- Necâr, Abdülmecid Ömer, *Mebâhiş fi'l-menhecüyyetü'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebşiretü't-edille fi'uşûli'd-dîn*, (nşr. Claude Salame), I-II, Dimaşk 1993.
- Neşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm ve'ktûşâtü'l-men-heci'l-'İlmî fi'l-'âlemi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984.
- Özcan, Azmi, *Pan İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, İstanbul 1992.
- Pakdaman, Homa, *Djama'ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris 1969.

- Randall, J. H., "The Newtonian World Machine", *Science and Ideas: Selected Essays* (nşr. A. B. Arons-A. M. Bork), New York 1964.
- Raschid, M.S., *İqbal's Concept of God*, London 1981.
- Râzî, Fahrreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb, *Muhasşatü efkârî'l-müte-kaddimîn ve'l-müteahhîrîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mü-tekelîlîmîn* (nşr. Tâhâ Abdurrahîm Sa'd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-külliyâti'l-Ezhriyye).
- *el-Metâlibü'l-şâliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Beyrut 1407/1987.
- *en-Nübuvât ve mâ yete'alleku bihâ* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1406/1986.
- Reichenbach, Hans, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley and Los Angeles, 1962.
- Reşîd Ruzâ, Muhammed, *Târîhu'l-üstâzî'l-imâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, Kahire 1350/1931.
- *Tefsirü'l-menâr*, I-XII, Kahire 1379/1960.
- *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire, 1408/1988.
- *Nidâ il-cinsin laîf* (nşr. İsmâüddîn S. Sabâbîfî), Kahire 1992.
- Richards, Stewart, *Philosophy and Sociology of Science: An Introduction*, Oxford 1985.
- Russell, Bernard, *A History of Western Philosophy*, London 1990.
- Sâbü'nî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebû Bekir, *el-Bidâye fi'uşûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979.
- Sâdık Rîfât Paşa, "Avrupa Ahvâline Dair Risâle" *Müntehabat-ı Âsâr*, İstanbul 1275, s. 1-12.
- Saferta, Yusuf H. R., "The Prophethood of Muhammad in the Writings of Muhammad Abdu and Rashid Rida", *HI*, VIII/2 (Summer 1985), s. 11-29.
- Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul 1335-1338.
- *Notes pour servir à la réforme de la Société Musulmane*, Paris 1922.
- Salamé, Claude, "Le courant rationalisant et le courant littéraliste dans les fondements de la théologie dialectique et ses grandes écoles", *BEO*, XXXI (1980), s. 269-85.
- Salîbâ, Cemîl, "el-Gazzâlî ve 'ilmü'l-kelâm", *RAA*, XLV (1970), s. 748-773.
- Sayyid Ahmad Khan, *Life of Muhammad and Subjects Subsidiary There-to*, Lahore 1979.
- "Principles of Exegesis" (trc. Daud Rahbar), *Muslim Self Statement in India and Pakistan 1857-1968* (nşr. Aziz Ahmad- G. E. von Grune- baum), Wiesbaden 1970, s. 25-42.
- "On the Mode and Nature of Prophetic Revelation" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan ekinde*, Karachi 1979, s. 279-285.
- "Lecture on Islam" (trc. Christian W. Troll), *Sayyid Ahmad Khan ekinde*, Karachi 1979, s. 307-332.
- Senûsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-'Aîdetü's-sugrâ*, (nşr. J. Kenny, "The Small Catechism Umm al-Barahin or Al-'Aqidah Al-Sughra" içinde), *HI*, XIII/4 (Winter 1990), s. 49-64.
- Sharabi, Hisham, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years 1875-1914*, Baltimore and London 1970.
- Sharif, M. M. (nşr.), *A History of Muslim Philosophy I-II*, Wiesbaden 1966.
- Siddiqi, Mazheruddin, "Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan", *IS*, VI/3 (1967), s. 285-308.
- Smith, W. Cantwell, *Modern Islam in India*, Lahore 1979.
- Stromberg, Roland N., *An Intellectual History of Modern Europe*, New York 1966.
- Stroumsa, Sarah, "The Barahima in Early Kalam", *JSAI*, VI (1985), s. 229-241.
- Şah Velîyullah, Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevî, *Hüccetülâhî'l-bâliğa*, Kahire, ts. (1355'ten ofset).
- Şehâte, Abdullah Mahmûd, *Menhecü'l-imâm Muhammed 'Abduh fi't-tefsir*, Kahire 1984.
- Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl* (nşr. M. Seyyid Keylânî), I-II, Beyrut 1381/1961.
- *Nihâyettü'l-ikdâm fi'ilmî'l-kelâm* (nşr. Alfred Guilleme), Kahire, ts (ofset, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye).
- Şekîb Arslan, Emîr, *Li-mâzâ teevhâre'l-müslimîn ve li-mâzâ tekaddeme gayruhum*, Beyrut 1969.
- Şemseddin Sâmî, "Medeniyet-i Cedide'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli", *Güneş* (nşr. Beşir Fuâd), I/4, s. 179-185.
- Şeyyâl, Cemâleddin, *Târîhu't-terceme ve'l-hareketi's-sekâfiyye fi 'aşrî Muhammed 'Ali*, Kahire 1951.
- *Rifâ'a Râfî' el-Tahtâvî 1801-1873*, Kahire 1980.
- Şîbî Nu'mânî, 'İlmü'l-Kelâm, Karaçi 1929 (ofset).
- *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (trc. S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahrân 1328.
- *el-Kelâm*, Karaçi 1929 (ofset).
- *'İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (trc. S. Muhammed Takî F. Gîlânî), Tahrân 1329.
- *İslâmün Fikrî Kılıcı Gazzâlî* (trc. Yusuf Karaca), İstanbul 1972.

- *Imam Abu Hanifa: Life and Work* (trc. M. Hadi Hussain), New Delhi 1988.
- *Sirat-un-Nabi* (trc. M. Tayyib Bakhsh Budayuni), I-II, Lahore 1979.
- Tahtâvî, Rifâa Râfî, *Tahîşü'l-ibriz fî telhîşî Bâriz* (nşr. M. Allâm, E. Lûkâ, A. A. Bedevî), Kahire 1958.
- *Tercüme-i Tahîşü'l-ibriz* (trc. Rüstem Besim), Bulak 1255.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967.
- Tansel, Faviye Abdullah, *Mehmed Akif: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1945.
- Teftazânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut 1409/1989.
- *Şerhu'l-'Aka'id*, İstanbul 1966 (İstanbul 1326'dan offset).
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfû şîlâhâtî'l-fünûn*, I-II, İstanbul 1404/1984 (Kalküta 1862'den offset).
- Tilbi, Bassam, *Arab Nationalism: A Critical Enquiry* (trc. Marion Farouk-Sluglett-Peter Sluglett), New York 1981.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1993.
- *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1992.
- "Ahiret", *DİA*, I, 543-548.
- "Allah", *DİA*, II, 471-498.
- "Cehennem", *DİA*, VII, 227-233.
- "Cennet", *DİA*, VII, 376-386.
- "Esmâ-i Hüsnâ", *DİA*, XI, 404-418.
- "Zındık", *İA*, XIII, 558-561.
- Topçu, Sedat, "Takdim", *Freud Skolastığı* (mlf. Pierre Debray-Ritzen, trc. A. Fikret Gökdemir-A. Çetin Ertürk) Ankara 1991, s. ix-xii.
- Troll, Christian W., *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Karachi 1978/79.
- "Sayyid Ahmad Khan (1817-98) et le renouveau de la théologie musulmane ('ilm al-kalâm) au 19^{ème} siècle" *IBLA*, XXXIX (1976), s. 205-241.
- "The Fundamental Nature of Prophethood and Miracle: A Chapter from Shibli Nu'mani's Al-Kalâm, Introduced, Translated and Annotated", *Islam in India: Studies and Commentaries* (nşr. Christian W. Troll), New Delhi 1982.
- "Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani", *JMA*, XIII/1 (February 1982), s. 19-32.
- Tucker, Robert C., *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1971.
- Uludağ, Zekeriyya, *Şehbender-Zâde Filibeli Ahmed Hilmi ve Spiritüalizm* (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I-II*, İstanbul 1966.
- Vajda, G., "La témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites", *Arabica*, XIII, Leiden 1966, s. 1-38.
- *Les zindiqs en pays d'islam au debut de la période abbaside*, *RSO*, XVII (1937), s. 173-229.
- Van Den Berg, S., "Mantık", *EA*, V, 258-260.
- Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture* (nşr. G. E. Von Grunebaum), Wiesbaden 1970, s. 21-50.
- "Scepticism in Islamic Religious Thought", *God and Man in Contemporary Aslamic Thought* (Philosophy Symposium 6-12.2.1967), Beirut 1972.
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im Frühen Islam*, I-VI, Berlin 1995.
- Voll, John Obert, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, Boulder, Colorado 1982.
- Von Ater, Ernst, *Felsefe Tarihi Dersleri* (trc. Macit Gökerk), I, İstanbul 1943.
- Walsh, W. H., *Kant's Criticism of Metaphysics*, London 1975.
- Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali*, Edinburgh 1971.
- *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fırlı), Ankara 1981.
- "Al-Ghazâlî", *EP* (ing.), II, 1038-1041.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1949.
- Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1987.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, IV, 302-309.
- "Cedel", *DİA*, VII, 208-210.
- "Delâilü'n-nübüvve", *DİA*, IX, 115-117.
- Yazıcıoğlu, Mustafa S., *Le Kalâm et Son Role Dans la Société Turco-Ottomane aux XV^e et XV^e Siècles*, Ankara 1990.
- Yeprem, M. Saim, "İslami İlimlerde 14 Asır: V-Kelâm", *ND*, sy. 37-38, Ekim-Kasım 1979, s. 75-82.
- *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984.
- Yurdagör, Metin, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.

Zâhirî, Muhsin-i Fânî, "Yeni İlm-i Kelâm Yazılmalı mı, Yazılmamalı mı?",
SR, XXI/532-3 (1341), s. 92-99.

Ziyâde, Ma'n. *Hayrüdî'n et-Tûnisî ve Kitâbü'l-Akremü'l-mesâlik fi ma'rifeti
ahvâl'l-memâlik* [baskı yeri yok], el-Müessesetü'l-câmiyye, 1405/
1986.

İndeks

- Abduh, Muhammed, 7, 13, 14-15, 37, 39,
45-46, 52-55, 59, 61-62, 73, 78-79,
85-87, 95, 97-98, 100, 102-103, 105,
107-108, 111, 114, 116, 120, 122-
132, 135-139, 141-144
Abdullah Cevdet, 36-37, 41
Abdülmecid, 28
Academia del Cimento, 18
Academia del Lincei, 18
agnostisizm, 26
âhiret, 62, 86, 98, 104, 116-118, 120, 131,
137
ahlâk, 22, 24-25, 34, 60, 81-82, 92, 96,
98, 114-115, 133, 138, 141
ahlâk delili, 82
Ahmed b. Hanbel, 9-10
Ahmed Midhat Efendi, 26
Ahmed Ruzâ, 35
Ahmed Şuayb, 35
Âkif, 38-39, 46, 138
akıl, 9-10, 14, 18-19, 21-23, 35, 42, 54,
70-71, 78-83, 93-94, 98, 105, 108-
109, 122, 126, 142
akıl yürütme, 10, 19, 83, 98
aktıcılık, 8, 56, 58, 127
- Akkâd, Abbas Mahmûd, 133
âlemin kidemi, 8, 75-76, 80
Aligarh Institute Gazette, 32
Allah'ın varlığı, 23, 78-81, 83, 85
Âlûsî, 46
Âmidî, 14, 77-78, 84, 99, 116
Ampristler, 19, 22
Amr b. Âs, 135
analoji, 19
araz, 9, 15, 73, 75, 78
Aristo, 7, 11-14, 17-19, 22, 24, 49, 70,
74, 96, 109, 127
Aristo felsefesi, 17, 49
Aristo mantığı, 7, 11-14, 70
Ateizm, 21, 77-78, 102
Aydınlanma, 17
Aydınlanma felsefesi, 21, 23
Azabın ebediliği, 119, 121
Bacon, Francis, 19, 109
Bâcûrî, 15
Bağdâdî, Abdülkâhîr, 12, 70, 73, 78, 84, 86,
99
Bahâ Tevfiğ, 26, 35
Baklânî, 8, 11-12, 14, 49, 53, 70, 73, 78,
84, 89, 94, 99, 114, 116, 122, 129, 142

- Batu düşüncesi, 17-18, 23, 27, 41-42, 57, 66, 74-75
 Batıcılar, 38-39, 42
 Batılılaşma, 27, 30, 35, 38-40, 46, 126
 Bâtınîler, 13
 Badamyus, 18
 Benham, 30
 Berâhime, 8, 89, 94
 Bergson, 26, 58, 64, 93
 Beşir Fuad, 35
 bilimsel metot, 21
 Biriviller, 31
 Biyolojik materyalizm, 41
 Boutroux, 41, 90-91, 93
 Buchner, 36-37, 41, 90, 93
 Buhârî, 9-10, 114-116, 131
 Büchner, 26
 büyük günah, 7
 Cabanis, 41
 Câvid İkbâl, 58
 Cebertî, 29
 Cebriyye, 7, 121, 130
 cedel, 8, 56, 66
 cehennem, 116-117, 120-121
 Cehmiyye, 7, 9, 114, 131
 Celâl Nûrî, 35, 47, 48
 cennet, 116-117, 120
 el-Cevâhîr, 46, 110
 cevher, 9, 15, 23, 73, 75
 cin, 111
 cizye, 135
 Communist Manifesto, 25
 Comte, 24, 27, 36, 48, 60, 92
 Condillac, 21, 32
 Copernicus, 18, 20, 28
Cours de la philosophie positive, 60
Critique of Pure Reason, 22-3
 Cürcânî, Seyyid Şerif, 15
 Cüveynî, 12, 70, 73, 77-78, 84, 86, 89, 94, 99, 116, 122, 142
 Çırak Ali, 32
 Dârimî, 84
 Dârilulûm, 30
 Darwin, 24, 27, 37, 82, 119
 Darwinizm, 24, 26, 41-42
Das Kapital, 25
 Dehriyye, 8, 17, 89
 deizm, 21, 99
 delil, 12
 Demolins, 30
 Descartes, 19, 22, 60, 81
 determinizm, 20, 23, 25-26, 91, 103
 Deysâniyye, 8
 Diderot, 21, 41
 din, 26, 133, 136-137
Discours de la méthode, 19, 60
 Diyûbend, 31
 dogmatik, 19, 92
 Draper, 26
 Durkheim, 36
 East Indian Company, 31
 Ebû Bekir, 115
 Ebû Hâşim el-Cübbâî, 12
 Ebû Hüreyre, 115
 Eflâtun, 19, 22, 72, 96
 Emîr Ali, 32
 Es'ariyye, 10
 Eşîfîk, 135
 evrim teorisi, 25, 37, 82, 90
 Ezher, 30, 39, 52, 54, 61
 Fârâbî, 73, 75, 130
 Farah Antûn, 37
 Fâris Nimr, 36
 felâsife, 13, 51-52, 75, 119
 Felsefe, 19, 21-22, 25-26, 61, 71, 106
 felsefî metot, 14, 71, 76
 feminizm, 138
 Fénelon, 29-30
 fenomenon, 22
 Ferîd Vecdî, 45, 57, 64, 105, 107, 132-133, 135-138, 140
 Fıkıh, 61
 Fillbeli, 38, 45, 48-49, 59, 79, 89, 91-93, 96, 98, 112, 127, 130
 fitrat delili, 79
 Fontenelle, 29
 Fransız İhtilâli, 133
 Freud, 25-26, 37
 Gallie, 18-19, 22
 Gazzâlî, 10, 12-14, 52, 57-8, 63, 65, 70, 72, 75, 77-78, 84, 95, 98, 104, 110, 116-119, 127, 129, 131
 haberiî sıfatlar, 84
 had, 11
 Hadis, 113-116
 Hanioglu, Şükrî, 34-36, 41
 harbî, 136
 hareket, 9, 18-19, 21, 91
 hârikülâde, 94, 99, 101-104
 Harpûrî, Abdüllatif, 47-48, 59, 80, 98, 103-105, 119
 haşır, 42, 114, 116
 haşırın cisimliliği, 119
 Haşviyye, 8, 10
 Hayreddin Paşa, Tunuslu, 33
 Heacel, 36, 41, 91, 93
 Hegel, 25, 76
 Herder, 21
 hesap, 116
 Hıdiv İsmâil Paşa, 30, 39
 hikmet, 33, 67, 87-89, 121, 141
 Hindistan, 10, 29, 31, 37, 55-66, 64, 106, 120
 Hristiyanlık, 18, 33, 39, 97, 118, 136, 139, 142-143
 hisî mütezeller, 104-106, 143
History of the Conflict between Religion and Science, 26
 hoşgörü, 135-136
 Hudûs delili, 78
 Hugo, Victor, 29
 Hume, 20-23, 106
 Huxley, 25
 Hüseyin Câhid, 35
 Hüseyin Kazım Kadri, 65
 hüsn ve kubuh, 62
 Hz. Âdem, 111
 Hz. İsâ, 105
 Hz. Meryem, 111
 Hz. Mûsâ, 102, 105, 112
 Hz. Peygamber, 10, 60, 94-96, 98-99, 105, 113, 116-117, 132-133, 136, 143
 Hz. Yûnus, 102, 112
 İbadetler, 124, 144
 İbn Hazm, 13, 63, 95
 İbn Kuteybe, 9
 İbn Rüşd, 35, 37, 58, 63, 72, 75, 78, 104, 119, 130
 İbn Teymiyye, 13-14, 58, 79, 81, 85, 117-118
 İcî, Abdüddîn, 15
 İl, Mahmud, 28
 İkbâl, Muhammed, 35, 39-40, 58, 64, 69-73, 75-76, 80-83, 85-86, 88, 93, 98, 109, 115, 118, 120, 123-124, 131-132, 136, 140, 143
 ilâhiyyât, 12-15, 69, 98
 ilzâm, 12
 İmam Şâfiî, 11
 İmkan delili, 78-79
 İnsan hakları, 125, 133-134
 İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi, 133
 insanın filleri, 122, 131
 irade, 7, 60, 62, 85-86, 90, 121-125, 129
 irade hürriyeti, 7, 62, 123
 İsferâni, 53
 İshak Efendi, 28
Islam as a Moral and Political Ideal, 132
 İsmâil Mazhar, 37
 ismet, 95
 istidlâl, 12-13, 70-71, 75, 77-78, 80, 83-84, 94, 98
 İsmirli, İsmail Hakkı, 7-8, 12-15, 17, 49-51, 59-60, 69-71, 73-75, 79-83, 85-86, 88-93, 97-98, 100, 103-105, 107-109, 112, 114-116, 120, 124-125, 127, 129-132, 135, 140-142
Jacques la fataliste, 41
 Kader, 121
 Kaderiyye, 7, 114, 131
 kadın hakları, 57, 64, 132, 139-140, 144
 Kâfâl, 63
 Kant, Immanuel, 20-23, 60, 81, 83
 kebir, 10
 Kepler, Johann, 18
 Kierkegaard, 26
Kraft und Stoff, 26
 Küçük Kaynarca Antlaşması, 28
 kümnün, 9
 le Bon, Gustave, 30, 36, 41
 Leibnitz, 60
 Lewis, Bernard, 27-29, 36, 41
 Literary and Scientific Society, 31
 Locke, 21
 MacFarlane, 41
Madde ve Kuvvet, 26, 36
 maddenin sakımı kanunu, 74, 91
 Malebranche, 60
 mânevî mütezeller, 105
 Mâniyye, 8
 mantık, 11, 13, 19, 42, 48, 50, 57
 Markûniyye, 8
 Mârûniler, 30
 Marx, Karl, 25
 mâsivâ, 76
 materyalizm, 25, 27, 37, 41-42, 66, 78, 89, 91-92
 Mâtüridiyye, 10
 Mâtürîdî, 8, 10, 12-13, 53, 70, 73, 77-78, 84, 89, 94, 114, 121-122, 125, 128, 131, 142
 Medresesi, 31, 61
 Mehmed Ali Paşa, 30, 32

- mekanizm, 21, 90, 100
mekân, 9, 22, 72, 76
melek, 96, 111
Meşşâî filozofları, 13
metafizik, 11, 22, 24, 60, 76, 81, 91
Mevdûdî, 133
Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, 58, 63, 82, 98, 118
Mısır, 29-30, 32, 36-37, 39, 52-53, 56, 135, 138
mîzan, 110, 116
modern bilim, 20, 59, 76, 132, 138
modern düşünce, 23, 26, 50, 56, 60, 67, 74
modernleşme, 17, 26, 29
Montesquieu, 29, 32, 60
mûcize, 39, 51, 88, 94, 99-106, 113, 131, 137, 143
mûcizenin inkârı, 100, 106
mûcizenin itikaddaki yeri, 103
mugâlatâ, 12
Mustafâ Asım, 52
Mustafâ Reşid Paşa, 28
Mustafâ Sabrî Efendi, 66
mümkün, 73, 79, 104
Münif Paşa, 29
müşâğabe, 12
müteahhîrîn, 13-4, 50, 53, 56, 60, 70, 76, 78, 83, 98
mütekaddimîn, 11, 13, 48, 62, 94
mütevâtür, 12, 104, 114-115
Nânevî, 31
Napolyon, 29-30
National Muhammadan Association, 31
nazar, 9, 12, 50, 65, 70-71, 76, 103, 124, 127
Newton, Isaac, 20, 22, 25, 74, 91
Nietzsche, 58
nizam delîli, 78, 80-81
Nizâmîmülk, 13
Nizâü ilm ü dîn, 26
noumenon, 22
nübüvvet, 60, 62-63, 69, 77, 86, 94-98, 100-101, 104-105, 109, 116, 120, 131-132, 143
nübüvvetin gerekliliği, 94, 97, 99, 128
nübüvvetin mahiyeti, 95, 97
Osmanlılar, 27-28, 34, 47
Ömer, 115
Pakistan, 31-32, 58
panteizm, 93
- Paris İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi, 134
Pascal, 26
Painck, Max, 41
Poincaré, Henri, 41, 90-91, 93
politeizm, 77
pozitivizm, 18, 24, 27, 37, 41-42, 89, 99
pratik akıl, 23
Prens Sabahaddin, 35
psikanaliz teorisi, 25
Ptolémalos, 18
Pythagoras, 19
Racine, 32
rasyonalistler, 19, 22
Renan, 26, 34, 37, 41
Reşid Rızâ, 37, 39, 46, 52, 54-55, 61, 86, 96-98, 100, 104-105, 108, 111, 114, 119, 129-130, 132, 134-136, 138-139, 143-144
Richelieu, 18
Rousseau, 29-30, 32
Royal Society, 18
Rönesans, 18, 136
Rüstem Besim Efendi, 32
Said Halim Paşa, 27, 38
Said Nursi, 133
Sâlih Zeki, 35
sebr ve taksîm, 12
secularization, 26
Selâme Mûsâ, 37
selbî (tenzihî) sıfatlar, 84
Selef, 9-10, 14, 54, 77-78, 86, 88, 97, 113, 120, 130
Selefiyye, 14, 84, 94, 127
Seneviyye, 8, 77, 89
Senüsî, 15
sevap veya ikâp, 117
Seyyid Ahmed Han, 17, 31, 34, 37, 46, 55-57, 79, 82, 96, 99, 101-102, 106, 109, 111, 114, 116-117, 123, 130-131
Seyyid Kutub, 133
Sıddık Hasan Han, 31
sıfat, 9, 83, 84
Siyâlkürî, 15
skolastik, 22, 50
Spinoza, 20, 60
Stoacılar, 74
Süfistâyîye, 10, 17, 47
sübûfî (zâfî) sıfatlar, 84
sükûn, 9, 19, 86, 127
Sümenîyye, 8, 10
- şinnetullah, 100-101
Système de la nature, 41
Şah Veliyyullah, 56, 59, 63, 95, 119
şefaât, 62, 85, 116, 142
Şehristânî, 8, 14, 99, 121
Şeltût, M. Mahmûd, 133
Şemseddîn Sâmî, 35
Şer problemi, 88
Şibli, Nu'mânî, 14, 31, 36, 56-59, 63-64, 74-76, 79-80, 82, 85, 87, 95-102, 104, 106-107, 109-111, 113-115, 117-118, 120-121, 123, 128-137, 139-144
Şibli Şümeyyî, 36
Şinâsî, 29
şüphedilik, 13, 26
tabiat felsefesi, 9, 19-20, 70, 77
tabiat kanunları, 20, 23, 51, 55, 89-90, 99-102, 106, 109
tafra, 9
Tahtâvî, 30, 32-33
Tantâvî Cevherî, 46
Tanzimat, 28-29, 34
tard, 12
te'vil, 9, 89, 103, 109, 111, 130
tebşîrât, 94
teceddüd, 9, 38, 48-49
tecrübe ehli, 19
Tefâzânî, 12, 15, 54, 70, 73, 77-78, 84, 116
telâzüm, 12
Telémaque, 29
tenâsüh ehli, 116
tenzih, 77, 85, 127
teoloji, 11, 19, 24
teşkkik, 12
- tevellüd, 9
tevhid, 7, 57, 66, 77, 84-85, 89, 127-128, 130, 142
The Muhammadan Educational Conference, 32
Thomasius, 21
ulûhiyyet, 60, 77, 83, 89, 127
usul, 11, 28, 46
uç hal nazariyesi, 92
Ölken, Hilmi Ziyâ, 36, 41, 60
vâcib, 73, 79-80, 86
vahiy, 21, 39, 48, 62, 71, 78, 85, 95, 97-98, 107, 109, 120, 132, 143
varlık, 9, 11, 14, 18, 20, 23, 42, 51, 69, 73, 76, 80-82, 85, 87-78, 102, 130, 132
Virgînia İnsan Hakları Bildirgesi, 133
Voltaire, 21, 29, 32
vücd delîli, 81
Whitehead, 93
Wolf, C., 21
Yahudilik, 8, 97, 137, 139, 141
Yeni Eflâtuncular, 19
Yeni Osmanlılar, 34
Yirmisekiz Mehmed Çelebi, 28
Yunan felsefesi, 7, 17, 40, 50, 56, 72, 80, 131
Yûsuf Kâmil Paşa, 29
Zağlûl, Ahmed Fethî, 30
zaman, 9, 22, 72, 76
Zendaka, 8
zimmi, 136
Ziya Gökalp, 36
Ziyâ Paşa, 32, 34
zuhûr, 9